Novi sistem naučnoga rada na bogoslovskom fakultetu u Zagrebu.

Prof. A. Živković.

I. Stara naučna osnova.

Davno prije osnutka bogoslovskog fakulteta podizanjem hrvatskoga sveučilišta u Zagrebu godine 1874. brinuli su se zagrebački biskupi za odgoj i naobrazbu svoga klera u svojim sjemeništima i licejima. Oni su prema naučnim zahtjevima svoga vremena udešavali naučnu osnovu, koja je postepeno bivala sve bolja, naprednija, izrazitije bogoslovska i opsežnija. Od t. zv. katedralnih škola, što ih traži već lateranski sabor god. 1179. i od samostanskih učilišta, za koje znamo da su opstojala u Zagrebu za biskupovanja Stjepana II. (1225—1247) i Bl. Augustina Kažotića (1303—1322), dolazimo vremenom do pravih sjemeništa, »seminaria clericorum« prema propisima tridentinskog koncila. Takovo je za onda propisano sjemenište osnovao odmah po povratku s koncila zagrebački biskup Đuro Drašković god. 1564.[1] Od toga je vremena, možemo reći, bogoslovska nauka u ovoj biskupiji zastupana onako, kako je ona u to vrijeme zastupana i u drugim središtima crkvenog i vjerskog života pojedinih država i naroda. Smijemo reći, da je zagrebačko sjemenište vremenom postalo jedna visoka škola iz koje su u Hrvatskoj izlazili ljudi sposobni da stanu ne samo na čelo duhovne uprave biskupije, nego i da prime u svoje ruke upravu zemlje kao politički vođe. Znamo, da se to doista i događalo. Bez sudjelovanja teološki obrazovanih naših ljudi, nije se ništa zbivalo, što je iole bilo od neke važnosti za hrvatski narodni javni život.

Pogotovo je bogoslovska nauka kod nas uznapredovala, kad su Pavlini u Lepoglavi u 16., a Isusovci u Zagrebu u 17. vijeku osnovali pokraj svojih gimnazija i fakultete: teološki i filozofski, koji ni u čemu nisu zaostajali za srodnim visokim školama po drugim zemljama.[2] Ne ulazeći ovdje u historijat samoga bogoslovskoga

---

[1] Dr. Barac: Teološki fakultet, Spomenica Akademičkog senata, Zagreb 1925., str. 79. i sl.

[2] Vanino M., D. I.: Povijest filozofijske i teologijske nastave u isusovačkoj akademiji u Zagrebu, Zagreb 1930., str. 35. i sl.

višeg učilišta zagrebačkoga i u faze njegovog razvoja do formalnog osnutka sveučilišta, mi ćemo ogledati samo naučnu osnovu i njezin razvoj, obzirom na najnoviju naučnu osnovu, koja je prošle godine za naš bogoslovski fakultet u suglasju s crkvenim nadležnim faktorima odobrena po ministarstvu prosvjete.

Isusovačka je akademija u Zagrebu uživala prema povelji kralja Leopolda (od 23. IX. 1669.) sva prava i privilegija, što su ih za onda imala sveučilišta po njemačkom carstvu. Zapisima i poklonima u svrhu njezinog usavršivanja, ona je u godini 1746. imala svoju potpunu bogosloviju sa 6 profesora, a 3 za filozofiju.[3] Poslije ukinuća isusovačkoga reda produžuje teološki fakultet rad u novoj »Akademiji znanosti« u Zagrebu sve do god. 1784. Radilo se po Stock-Rautenstrauchovoj osnovi, koja je obuhvatala: a) uvodne discipline (teološka enciklopedija, povijest literature, hermeneutika, patrologija); b) središnje discipline (uvod u dogmatiku, posebna dogmatika, moral, kanonsko pravo i pastirsko bogoslovlje). Pomoćne su i završne discipline bile: katehetika, liturgika i propovjedništvo. Tako je bilo u centralnom sjemeništu u Zagrebu (»Facultas regia theologica in seminario generali Zagrabiae«), a jednako tako i u Pešti, kamo se god. 1787. preselilo zagrebačko sjemenište, gdje je ono ostalo do god. 1790.

Ne smije se smetnuti s uma, da je u ovoj naučnoj osnovi uključen prethodni dvogodišnji studij filozofije. Ona je, predavana na latinskom jeziku, imala pravu službu »ancillae theologiae«, objašnjujući i formirajući pojmove, koji su bogoslovima bili u velike od koristi kod samoga teološkoga studija. To su bila predavanja po uzoru skolastičkom; jedan oprobani metod, koji su isusovačke škole radi njegove praktičnosti i bezdvojbene koristi zadržale sve do najnovijega vremena u svojim školama. Jedna od naročito dobrih posljedica bila je osim stručnoga znanja i činjenica, da su svi naši stari bogoslovi izlazili iz sjemeništa s perfektnim znanjem latinskoga jezika. Taj manjak, koji danas kod nas vlada, nikad se dosta prežaliti ne može!

U naučnoj su osnovi nastale promjene godine 1859. reformama Thunovim u čitavoj Austro-ugarskoj monarhiji. Ukinuti su filozofski tečajevi, a mjesto njih je proširena gimnazija na 8 razreda. Sada je bogoslovija spala na 4 godine, ako su u nju stupali mladići s potpunom gimnazijom, a na 6, ako su stupali nakon svršenog VI. razreda gimnazije. U te su dvije godine imali biskupi pravo, da uvedu potrebne discipline za buduće svoje bogoslove, pa su oni to i činili kao od sada isključivi gospodari i upravljači svojih sjemeništa. Taj se sistem na našim biskupijskim sjemeništima, pa i na fakultetu u Zagrebu, održao sve do nedavnog vremena, kad su radi posebnih prilika i državnih propisa biskupi odlučili, da na

[3] V. Klaić: Preteče sveučilišta, Spomenica Akademičkoga senata, Zagreb 1925., str. 5. i sl.

bogoslovski studij ne primaju više mladića bez potpune državne gimnazije s maturom.

U Zagrebu su već godine 1853. odijelili pastoral od moralnog bogoslovlja, pa je bogoslovske discipline predavalo 5 profesora. Poslije je odijeljena dogmatika od sv. pisma, pa je svaki predmet obuhvatio po 2 stolice (opća i posebna dogmatika, Stari i Novi zavjet sv. pisma). Konačno je god. 1859. odijeljeno kanonsko pravo od crkvene povijesti, pa je tako zagrebački teološki licej godine 1860. imao ukupno 8 profesora. Od godine 1866. postoje i 2 docenta: za metafiziku i za pedagogiju s katehetikom. Tako je otvorenje sveučilišta godine 1874. našlo zagrebački bogoslovski fakultet potpuno spremnim: s naučnom osnovom na visini ostalih evropskih teoloških visokih škola, a osposobljenim stručnim silama prvoga reda.

Od osnutka sveučilišta sve do god. 1918. ostaje naučna osnova nepromijenjena. Ona je normirana u § 49. staroga sveučilišnoga zakona, koji je vjeran odraz austrijskog sveučilišnog zakona iz godine 1859. Obuhvatala je prema godištima ovako raspoređene discipline:

I. godina: a) opći dio dogmatike, b) uvod u sv. pismo uopće, a stari zavjet napose, c) tumačenje sv. pisma starog zavjeta, d) hebrejski jezik.

II. godina: a) posebni dio dogmatike, b) uvod u novi zavjet napose, c) tumačenje novog zavjeta iz Vulgate i izvornog teksta.

III. godina: a) crkvena povijest, b) moral.

IV. godina: a) pastoral, b) liturgika, c) homiletika, d) katehetika, e) metodika, f) crkveno pravo.

Sirski, arapski i kaldejski jezik predavan je za doktorande u smislu propisa § 50. spomenutog sveučilišnog zakona. A prema zaključku profesorskog zbora upotpunjen je gornji program još predavanjima: a) iz ontologije u I. godini, b) iz pedagogike u IV., te c) naputkom za sastavljanje zvaničnih spisa u III. tečaju.

Istom godine 1918. nastaju nove promjene na bolje. Najprije su uvedene dvije nove katedre: za filozofijsko-teološku propedeutiku i za istočno bogoslovlje i dvije učiteljske stolice: za crkveni staro-slavenski jezik i literaturu, te za pedagogiku. Naročito god. 1920. bilježi fakultet znatno proširenje i usavršenje. Povjereništvo za prosvjetu i vjere usvojilo je predlog profesorskog zbora i osnovalo ove katedre: a) za poredbenu znanost religija, b) za pozitivnu i historijsku dogmatiku, c) za pomoćne znanosti sv. pisma. Uvedene su i nove učiteljske stolice: a) za sociologiju, b) za kršćansku umjetnost i arheologiju, c) za retoriku i homiletiku.[4]

Nije se zaboravilo ni na uvođenje seminara, kako je to za formiranje naučnog podmlatka na univerzitetima neophodno po-

---

[4] Dr. Barac, N. n. mj. str. 83.

trebno. Uvedeni su seminari za: filozofiju, dogmatiku s patristikom, znanosti sv. pisma, povijest i istočno bogoslovlje. God. 1923/4. osnovan je seminar za crkveno pravo, 1926/7. za moralno bogoslovlje, a 1930/31. za pastoral.

Sav se taj nebrojeni programatski studij odvijao ipak u 4 godine ili 8 semestara i unatoč toga, što je povjereništvo za prosvjetu i vjere, a i akademski senat primio predlog profesorskog zbora (28. X. 1922.), da se uz izmijenjeni naučni plan produži trajanje bogoslovskog studija na 5 godina. Razlog je ležao u činjenici, da je Duhovna oblast zaređivala bogoslove s 8 semestara za svećenike i slala ih u pastvu; u velikoj nadbiskupiji kao što je zagrebačka, trebalo je, a treba i danas mnogo sila, da se udovolji potrebama duhovne pastve. Za taj je postupak imao zagrebački nadbiskup odobrenje od nadležnih faktora, ali je s tim stradavala zamišljena proširena stručna sprema bogoslova, koji su u 4 godine morali svladavati materijal, kakav je određen bio za studij od 5 godina. Jedva je u posljednje godine uspjelo postići, da se normalni studij počeo odvijati prema uređenom naučnom planu za 5 godina. U tom je smislu bila izrađena i pretstavka nove fakultetske uredbe, što ju je profesorski zbor bio izradio i podnio ministarstvu prosvjete na odobrenje u smislu zahtjeva § 41. novoga sveučilišnog zakona.

Dogodilo se međutim u zadnji čas, da je naučna osnova prema sporazumu sa zagrebačkim nadbiskupom i ljubljanskim biskupom, po odobrenju ministarstva prosvjete proširena i ustanovljena na 6 godina redovnog studija, obvezatnog za studente bogoslove na fakultetima zagrebačkom i ljubljanskom.

II. Rad oko donošenja nove fakultetske uredbe.

Nakon mnogih i dugih diskusija između izabranih delegata svih triju sveučilišta u zemlji, nakon odgađanja i promjena jedne vlade i ministra do druge vlade i drugog ministra prosvjete, uspjelo je konačno, da je u godini 1930. ministar Boža Maksimović donio Zakon o univezitetima, koji nosi datum 28. juna 1930. Nakon godine i pô dana izašla je pod datumom 11. decembra 1931. i Opšta uredba univeziteta, koja u svom § 14. predviđa skoro donošenje fakultetskih uredaba, da se pojedini fakulteti mogu po njima ravnati u naučnom i nastavnom pogledu.

U veljači god. 1932. (P. br. 4404 od 11. II.) traži ministarstvo prosvjete iz Beograda, da se do konca mjeseca ožujka pošalju izrađene nove fakultetske uredbe na uvid i odobrenje. To je naš fakultet izvršio po delegatima profesorskog zbora već 18. ožujka 1932. i danom 31. III. iste godine odaslao — u glavnom po pok. prof. dr. I. Ruspini — izrađenu uredbu na odobrenje. Prepis je dostavljen i bogoslovskom fakultetu u Ljubljani. Međutim je samo ministarstvo prosvjete svojim otpisom od 6. travnja 1932. produ-

ljilo rok dostave do konca mjeseca svibnja. Zagrebački je fakultet u tom vremenu izmijenio mišljenje i gledanje na stvar s ljubljanskim fakultetom. Po izričnoj odredbi ministarstva prosvjete, a pozivom na član 14. O. U. U. moraju predložene fakultetske uredbe istoimenih fakulteta biti suglasne. Taj dio čl. 14. glasi:

»Fakultetske uredbe moraju sadržavati iste propise za sve istoimene fakultete u pogledu upisa slušalaca, prijava za ispite, ispitnih grupa, ispitnog reda i diplomskih ispita, doktorskh kurseva i ocena, bez obzira da li su im katedre i predmeti u svemu istovetni.«

A čl. 98. O. U. U. odredio je također unapred broj i naziv katedara, pa se u tom ima tražiti razlog nekim promjenama, koje inače možda nikada ne bi ušle u novu uredbu. Prema sporazumu s Ljubljanom prvotna je naša uredba nešto preinačena, pa je dne 6. lipnja 1932. preko Rektorata ponovno otposlana ministarstvu na daljnje uredovanje.

Nakon toga miruje stvar pune dvije godine. Istom novi ministar Šumenković otpisom od 20. travnja 1934. br. 12235. opet pokreće pitanje potvrde fakultetskih uredbi. Profesorski zbor zagrebačkog fakulteta na svojoj sjednici od 8. svibnja 1934. uzeo je stvar opet u pretres, upotpunio svoju već izrađenu uredbu i ponovno je odaslao na zahtjev ministarstva u Beograd. Nije fakultet smatrao ni potrebnim ni praktično ostvarivim, da zajedno s pravoslavnim bogoslovskim fakultetom izradi jednu zajedničku uredbu, u koju bi bile točno unesene razlike između katolika i pravoslavnih. To je bilo nepotrebno već s razloga što je i jednima i drugima imala O. U. U. služiti zajedno sa Zakonom o univerzitetima kao podloga za izradbu uredbe. A pojedinosti, zapravo razlike i onako su očite, jer će u svaku uredbu biti uneseni i predmeti i katedre onako, kako taj fakultet prema svojim načelima i tradicijama, prema svom ustroju i sastavu treba da radi.

U ljetu iste godine javlja se opet ministarstvo prosvjete najprije dopisom pod brojem 28730/34. u mjesecu kolovozu i traži neke ispravke u smislu čl. 95. i 14. O. U. U., kojima je brzo udovoljeno ovostranim otpisom od 18. kolovoza 1934. br. 1536. Odmah zatim dopisom od 4. septembra 1934. br. 29290 gdje traži, da se Zagreb i Ljubljana »moraju složiti kako u pogledu podele katedara na predmete, tako isto i u podeli predmeta po semestrima. S toga neka savet toga fakulteta stupi u vezu sa savetom bogoslovskog fakulteta u Ljubljani i izradi zajednički predlog po aktu ministarstva Pbr. 28730/34.« Sporazum je osim u sporednim nekim pitanjima postignut i našim otpisom od 24. septembra 1934. br. 1562/34. podnesena tako u glavnom usklađena, no radi popuštanja dosta promijenjena fakultetska uredba na potvrdu.

Međutim je u našemu fakultetu pomišljano na to: činjenica je, da nam bogoslovi dolaze na studij sa svršenim realnim gimnazijama u kojima se vrlo malo nauče poznavati latinski jezik; po nekom je pak novom sistemu u srednjoj školi posvema istisnuta

logika i psihologija iz sedmoga i osmoga razreda. Obzirom na taj manjak u prednaobrazbi naših srednjoškolaca, pomišljalo se, ne bi li bilo uputno uvesti u sjemeništu neke vrsti pripravni tečaj, koji bi svršene srednjoškolce, što se žele posvetiti svećeničkom staležu, dostatno pripravio za bogoslovski akademski studij. Taj bi jednogodišnji pripravni tečaj zajedno s onom jednom godinom filozofije na fakultetu sačinjavao dvogodišnji filozofski kurs, koji i crkvena vlast konstantno traži od biskupa za njihova sjemeništa, a sama ga na svojim učilištima svuda provodi. Na predlog fakulteta od 2. XI. br. 1469 i 7. XII. br. 1780 zagrebački je nadbiskup pristao, pa konačno svojim otpisom od 13. ožujka 1935. saopćio, da od naredne godine uvađa takav pripravni tečaj za svoju nadbiskupiju. Kako je fakultetska uredba, podnesena na potvrdu ministarstvu prosvjete, predviđala 5 godina studija, a ministar prosvjete S. Ćirić na usmeni upit dekana one godine sa svoje strane pristao, da se bogoslovski studij na fakultetu protegne i na 6 godina, ako to fakultetski savjet smatra potrebnim, bilo je jedino još potrebno, da se zagrebački i ljubljanski Ordinarij sporazume u toj stvari. Po njihovom pristanku izradili su delegati jednoga i drugoga fakulteta podjelu predmeta po semestrima, te tako sporazumno konačno redigovanu uredbu podnijeli ministru Ćiriću na potvrdu. On ju je doista potvrdio dana 17. svibnja 1935.

Tako je fakultet konačno došao do svoje nove uredbe, po kojoj se može mirno i uspješno razvijati u interesu katoličke bogoslovske nauke i odgoja klera u hrvatskim zemljama.

III. Nova naučna osnova i prednosti novoga sistema.

Novi nastavni plan obuhvata čitavu: a) skolastičku filozofiju i čitavu b) teologiju. Za prvu su određene dvije, a za drugu četiri godine.

U dvije godine filozofije ima se uzeti:

a) u prvoj godini: uvod u filozofiju, dijalektika, psihologija i noetika. Zatim latinski i grčki jezik, ne samo za one, koji su ga nedostatno svršili u srednjoj školi, nego za sve. Jedni će činiti niži, a drugi viši tečaj, prema nahođenju profesora. Povrh toga im je propisana u toj prvoj godini teoretski i praktički crkvena glazba, te crkveno-slavenski jezik i literatura.

b) u drugoj se godini nastavlja: ontologija, kozmologija, etika, teodiceja, povijest filozofije i filozofija religije. I ako zaseban predmet, amo je svrstana i povijest i psihologija religija, jer taj predmet nije predvidio kao posebnu katedru onaj čl. 98. O. U. U. koji je unapred odredio broj i naziv katedara. — U ovoj se godini predaje retorika i hebrejski jezik.

Kako se vidi, obuhvaćena je cjelokupna sistematska skolastička filozofija, a ne samo pojedini njezini dijelovi, kako je to bilo ranije. Tendencija je, da se filozofija predaje u glavnom latinski, barem ne isključivo hrvatski, da od njezinoga studija bude što veća korist budućim bogoslovima. Strogo teološkog predmeta nema u

ove dvije godine, nego se uz filozofiju studiraju jezici (latinski, grčki, hebrejski, staro-slavenski).

Četvero-godišnji studij teologije odvija se u glavnom onako, kako se i ranije radilo, kad se svladavao sav teološki materijal za 4 godine. Prema tome je:

u I. godini: glavni posao oko apologetike i sv. pisma Starog zavjeta. Apologetiku upotpunjuje Povijest i psihologija religija, te uvod u bogoslovlje, a biblikum st. Zavjeta: hebrejski jezik (viši tečaj), staro-zavjetna arheologija i hermeneutika (označena pod: sv. pismo Novoga zavjeta). Otpočinju u ovoj godini novi predmeti: crkvena povijest i patrologija, koji se kasnije nastavljaju;

u II. godini: glavni posao oko dogmatike i sv. pisma Novoga zavjeta. Dogmatiku upotpunjuje Uporedno bogoslovlje; crkvena se povijest nastavlja i dovršuje (označena pod: pomoćne historijske nauke, koje se na fakultetu za sada ne predaju). Otpočinje prvi dio moralnog bogoslovlja, koje se nastavlja slijedeće godine. Kao sporedni predmet: homiletika;

u III. godini: glavni posao oko morala i dogmatike. Dogmatika se upotpunjuje s patrologijom i završuje, kao što se završuje i moralno bogoslovlje. Otpočinje pastoralno bogoslovlje. Kao sporedni predmet: pedagogika;

u IV. godini: glavni posao oko crkvenoga prava i pastorala. Pastoral se dovršuje (računajući pod pastoral i liturgiku), kao i kanonsko pravo. Kao sporedni predmeti uzimaju se: socijologija, crkvena umjetnost i misiologija (pod nazivom: povijest religija).

Tim je iscrpljen materijal četirigodišnjega teološkoga studija. Za one, koji kane polagati doktorat predviđena su u naredna dva semestra stručna specijalna predavanja, koja drže profesori prema propisu čl. 11. fakultetske uredbe, te arapski, sirski i biblijsko-aramejski jezici. U toj sedmoj godini mogu oni izrađivati svoju doktorsku radnju i spremati se za doktorske ispite.

Uvođenjem ovoga novoga naučnog sistema, po kojemu je dvogodišnji filozofski studij priprava za četiri-godišnji studij bogoslovlja, samo smo se u neku ruku povratili na ono, što smo nekada imali i kao dobro cijenili. I opet jedan dokaz više, kako se s reformama škola i školskih sistema uopće mora oprezno postupati. Kod nas se u najnovije vrijeme na polju školstva nije ništa postiglo, nego su nam naročito srednje škole kao obrazovni i uzgojni centri samo nazadovale. Nije ovdje mjesto da to ad evidentiam dokazujemo; o tomu su na čisto svi, koji isporede spremu svršenih srednjoškolaca naših dana s onom, što su je iz starih gimnazija i realki sobom nosili nekadašnji maturanti. To se na sveučilištima vrlo jasno zapaža; znamo to mi bogoslovi kao i naši kolege na drugim fakultetima.

Kad smo se dakle povratili na dobri stari put, mi smo u stvari zadovoljni. Pogotovo, kad je s tim skopčan također jedan plus, jedan korak na bolje. Jer dok su u prijašnje vrijeme filozofski dvo-

godišnji studij uračunavali u licejsko obrazovanje, zapravo u gimnazijsku naobrazbu, ako za gimnazijsko obrazovanje uzmete 8 godina, mi povrh toga dobivamo nakon završene osamgodišnje gimnazije ili realne gimnazije, čiste dvije godine za sâm filozofski studij i četiri godine za bogoslovlje. Na taj način je omogućena:

a) savjesna, dugogodišnja, trajna i iscrpna priprava za svećeničko zvanje. U naše nam je vrijeme to prva prva briga i glavna potreba. Najprije nam treba skroz na skroz crkvenim, svećeničkim, svetim duhom prožet naraštaj. Nadajmo se, da će dugogodišnji boravak u sjemeništu i ozbiljna priprava za svećenički poziv, onemogućiti tipove koji će, kao onaj nesretnik nedavno, u prvoj godini svećeničkog života, nešto nakon mladomisničkog slavlja pohitjeti u naručaj heretika . . . Oko će poglavara i odgovornih upravljača naći valjda kroz sve to vrijeme potrebni čas, da se na svakom pojedinom zorno i pronicavo zaustavi...

b) dvogodišnji čisti studij filozofije, ako se bude pružao po oprobanoj skolastičkoj metodi i pod vidom, da ona ima služiti kao izoštrenje umstvenih sposobnosti budućim bogoslovima, mora donijeti veliki uspjeh. Naše vrijeme nije toliko pokročilo u produbljivanju problema, koliko je napredovalo u njihovu iznosenju i postavljanju. U tomu pogledu mora moderno obrazovan svećenik znati u svako doba odgovoriti potrebama vremena. Znamo, da su one silne, u nekim krajevima i zemljama upravo skrajne. Sav teret obrane vjere u Boga i Crkve stoji na plećima svećenika. I kad službena Crkva u naše vrijeme toliko naglasuje Katol. Akciju, zovući u pomoć i katolički laikat, opet je sav taj posao posvuda u glavnom na brizi svećenika. Laikat će pomoći u radu, ali mu smjernice mora pokazati svećenik. Laikat je nesiguran u nastupu, nema ni spreme u pitanjima bogoslovskim, pa je uvijek upućen na svećenika. A svećenik, koji nije proučio filozofije, dosta će se teško, a negdje se ne će nikako snaći u filozofskim poteškoćama i naučnim objekcijama našega vijeka. S teološkim odgovorima na sve te poteškoće, što danas niču, nije svakomu dostatno odgovoreno. Barem nije odgovoreno kako bi trebalo.

Radi toga nitko ne može ne priznati, da je uvođenje dvogodišnjega studija filozofije na naše teološke fakultete i potrebno i korisno.

c) Osim filozofije ima se u prvim godinama davati studentima pouka u latinskom i koliko je potrebno u grčkom jeziku. Tako će oni svladati latinski jezik toliko, da će kasnije kod bogoslovskih predmeta, apologetike, dogmatike, morala i crkvenog prava, ne samo moći bez poteškoće pratiti predavanja, nego i sami vladati jezikom okretno i uspješno. Ne će ni profesori morati uzimati obzir na njihovo nedostatno srednjoškolsko znanje latinskoga kao do sada, nego će moći i brže i sustavnije poći naprijed u izlaganju i produbljivanju predmeta. Sve će to pripomoći, da će

nam bogoslovi nakon svoga svršenoga bogoslovskog studija vladati okretno latinskim jezikom, služiti se njime ne samo na svojim konferencijama kod raspravljanja kazusa i pitanja de sexto decalogi praecepto, nego, gdje treba, i u dopisivanju s Ordinarijatom, sa sv. Stolicom; u naučnom istraživanju historije, filologije, bogoslovije, literature, povijesti svih starih nauka i dr.; u raspravljanju sa svećenicima na internacionalnim sastancima i u svim drugim eventualnim potrebama. Od kolike je to koristi i prednosti, mogu pojmiti samo oni, koji su sami iskusili ili korist od poznavanja ili štetu od nepoznavanja latinskoga jezika.

d) Doktorski ispit je u novoj uredbi postavljen na posve novi temelj. Dok su po starom sistemu glavna stvar bili strogi usmeni ispiti (»rigorozi«), po novom je sistemu težište preneseno na pismenu doktorsku radnju. Ona mora biti dokaz, da je kandidat sposoban za znanstveno istraživanje, a sama mora biti novi jedan prinos nauci, kojom se bavi; i usmeni su ispiti potrebni kod doktorata, ali ni izdaleka u onome opsegu, kako je to bilo prije.

Smatram, da je i ovo jedan napredak, Ne bih rekao baš jedno olakšanje, ali svakako jedan prikladniji, s naučnog gledišta više odgovarajući način, kojim netko zasvjedočava svoju naučnu spremu, sposobnost i vrijednost, da nosi doktorski naziv. Istina, ima i taj način svoju slabu stranu: da se kandidat može poslužiti tuđim trudom ili tuđom pomoći, a da njegova lična sposobnost ne dođe do izražaja. To je moguće, ali će kod brižnoga profesora jedva, jedva uspjeti. Naročito u našim prilikama, gdje je pregled domaće naučne literature prilično lagan, a strana ne mora prvenstveno dolaziti u obzir. Jedino tuđu pomoć ne će ni profesor moći otkloniti, jer je nije u stanju kontrolirati. Ali zato će stručni ispit iz dotične grupe omogućiti uvid u ličnu sposobnost kandidatovu.

IV. **Zamjerke novom sistemu.**

Ima ih već danas koji nisu zadovoljni s uvođenjem ovoga novoga sistema. Ogledajmo, kakovi su njihovi prigovori i u koliko su opravdani. Oni vele:

a) »Traje dugo. Šest godina je odviše... Naši su stari svršavali bogosloviju s 4 godine, pa su i te kako osvjetlali lice i *staležu i domovini. Nisu bili manje učeni, nego što su mnogi i mnogi* današnji mlađi svećenici!...«

Istina je, traje dugo. Pogotovo, kad se gleda na potrebe među klerom i na želju tolikih, da što prije dobiju pomoć u pastvi. Ali kad se gleda na korist Crkve i naroda, nije dugo. Vraćanje glavnice s kamatama kad uslijedi, bit će i obilno i blagoslovno. Treba se strpiti za koju godinu. Mi se spravom nadamo, da ni ovi, koji budu izlazili iz novoga sjemeništa sa 6 godina studija, ne će pomračiti svijetlog lica svoga staleža, koji je u povijesti narodnoga života sebi osvojio prvo mjesto. Prilike su se i u našem narodnom

životu promijenile, mezevo će se dijeliti na drugim poljima, nego što je nekad bilo. A za te poslove treba da je naše svećenstvo spremno, kao što su svojevremeno bili spremni za borbe svoga vremena njihovi pretšasnici.

Ovo je rješenje potpuno u skladu s propisima Crkve, koja u kan. 1365. § 1. traži dvije godine filozofije prije bogoslovlja. Bilo je prigovora: zar ne bi, obzirom na naš gimnazijski program, gdje se također uči filozofija, bilo dosta, da se u bogosloviji nadopuni taj gimnazijski studij tako, da se svrši čitav filozofski kurs, kako ga traži Crkva? Prema tome bi se mogli zadovoljiti s 5 godina na fakultetu, a ne bi trebali tražiti 6, kako je uvedeno.

Takovo mišljenje zastupa i dr. Vitomir Jeličić, profesor kanon. prava na franjevačkom učilištu u Rimu. On čak drži, da je »pri našemu školskom sistemu dostatna samo jedna godina filozofije«, te da ni po crkvenom zahtjevu ne treba nakon naše svršene gimnazije dvogodišnjeg studija filozofije.[5]

Toga mišljenja ne možemo usvojiti, a smatramo, da ono za naše prilike nije dovoljno utvrđeno. Evo zašto: Izvan diskusije je potreba, da nam kandidati za sjemeništa moraju svršiti državne gimnazije. Nastaje pitanje: je li ono znanje filozofije, što ga đaci iz gimnazije ili realne gimnazije ponesu (u pretpostavci, da uče logiku i psihologiju, kako je to bilo nekada!) dostatno, da im se u jednoj godini akademskoj može predavati s uspjehom sve ono, što se traži za »kurs skolastične filozofije«? Citirani kanon to naziva »philosophia rationalis cum affinibus disciplinis«. Za affines disciplinas priznajemo, da može vrijediti ona naobrazba, što je primaju srednjoškolci. Ali za racionalnu filozofiju smatramo, da nije dosta jedna godina dana, sve kad bi se u današnjim srednjim školama i predavala logika i psihologija onako, kako smo je mi nekada imali. U godini dana nije moguće s uspjehom svršiti kriteriologiju (»logica maior«), kozmologiju, etiku, teodiceju, ontologiju i povijest filozofije. Kod toga bi filozofiju religije svakako računali k predmetu povijesti religija, a uvod u filozofiju posvema izostavili. A što bi tek nastalo kad bi se uz filozofiju u toj godini uzelo: »hebrejski jezik ili drugi istočni jezici, apologetika, početak crkvene historije, povijest crkvene umjetnosti, metodologija i t. d.«, što sve predlaže dr. Jeličić (str. 13.)? Doista, to bi bilo onako »d a s e p r e đ e«, ali to nebi bio pravi studij, niti od njega kakova korist. Filozofski se taj studij, kako i sam dr. J. navodi, ima po propisu ordinacija kongregacije seminara i univerziteta »absolvirati u zato uređenoj visokoj školi«. Logika i čitava psihologija bi ostale izvan te visoke škole.

Praktički je, držimo, nemoguće udovoljiti ovome zahtjevu u jednoj godini dana imajući pred očima državne škole. A i s čisto formalnog je gledišta nemoguće u jednoj godini provesti propis crkvene vlasti, pošto ona

[5] Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama. Separatni otisak iz »Franjevačkog vijesnika«, Beograd 1935., str. 11. i sl.

našim gimnazijskim filozofskim naucima ne priznaje karaktera nauke skolastičke filozofije. Punim ga pravom ne priznaje, jer to taj studij filozofije uistinu i nije. Pokušalo se s tim i u Rimu, ali nije išlo. Crkvena je vlast uvijek ostala pri zahtjevu od dvije godine racionalne filozofije, znajući dobro, da se taj materijal u samoj jednoj godini nikako ne može svladati, a da onaj rad u srednjim školama, kakav doista jest, ne može doći u obzir.

Kakovu »praksu u Rimu provode sa studentima, koji dolaze iz krajeva, gdje je školski sistem sličan našemu«, to nama nije poznato. Ali nam je poznato i to vrlo dobro, da **nadležni faktori nikada** nisu pristali na pokušaj, kakav u svojoj citiranoj raspravi zagovara dr. Jeličić.

b) »Traži se mnogo. Zar je sve to što se danas predaje baš potrebno? Koliko toga nikada ne će trebati u dušobrižničkoj pastvi! Glavno su osnovne teološke discipline, a drugo, kako se dospije...«

Ne možemo reći, da nije mnogo. Ali možemo i moramo reći, da to iziskuju prilike vremena u kojemu živimo. To baš i naglasujemo, kad tražimo, da nam bogoslovi prethodno svladaju čitav filozofski kurs. Ne samo radi bogoslovlja, nego i radi potreba u kojima će pojedinac živjeti i djelovati, njemu je potrebno da bude na visini modernog obrazovanja. Istina je, ne će možda svaki doći u priliku, da iskoristi sve svoje stečeno znanje, ali većina će svakako doći. Nije selo danas onako primitivno, kako je bilo prije sto godina. Čak ni 50 godina unazad nisu više prilike onakove, kakove su bile. A šta istom da kažemo o gradovima i trgovištima? Kamo sve nije prodrla već i kod nas zla štampa i zli agitatori!? Gdje vam je pšenica, a da u njoj nema kukolja?

Ako je mnogo, zato je dano i dosta vremena. Od toga obilja, nikoga nikada ne će glava zaboljeti!

c) Na prigovor, da je tako opsežan studij za bogoslove težak posao, ne treba ni odgovarati. Svaki je savjesni studij težak, a filozofija i bogoslovija je jamačno od sviju najteži. Ali je zato pored unutrašnjeg zadovoljstva, korist za vlastitu izgradnju nazora na svijet i život neisporedivo veća i zahvalnija, nego u ijednom drugom studiju. A približenje otajstvenim istinama kršćanske vjere, bogatstvo, što se na dušu izlijeva kad vam se polagano otvaraju dotada neponjatni vidici, kad zasjaje ljepota natprirodnoga, kad duša postigne smirenje, koje daje uronjavanje u ljepote i dubine Božje objave, ničim se na svijetu ne da nadoknaditi! Nikakav napor nije u tu svrhu težak, nikakova truda ne treba žaliti!

d) »Oskudica na svećenstvu ne dozvoljava, da se bogoslovi toliko zadržavaju u sjemeništima. Neka oni dođu van, neka zasuču rukave... Radnika mi trebamo, a ne filozofa! Vjeru treba u narodu spašavati! Vrijednija je riječ, nego knjige mudroznanske...«

---

[6] U odgovoru S. Congr. de Seminariis et studiorum universitatibus od 6. srpnja 1928. upravljenom sarajevskom nadbiskupu.

I ja kažem: vjeru treba spasavati! Ali zato treba na teren poslati izvježbane, spremne borce, sposobne, svete i okretne radnike. Brza i nagla ređenja sumnjivih kandidata ljuto su se osvetila gdjekojemu biskupu. Što ćete pak reći o lepoglavskim i mitrovačkim pitomcima, kakovih je bilo u nekim biskupijama, a čini se, da ima i danas namještenih? Ne ćete s njima nikada vjere spasiti! Bolje je, da na župama ne bude nikakovih dušobrižnika, nego da pastvu obavljaju lupi rapaces, negotiatores in templo Domini, propter delicta criminosa publice iudicati . . . Zar su ti donijeli koristi biskupijama u kojima su bili namješteni, sve pod izlikom, da je oskudica na svećenstvu, a da pastva trpi? Ja znam za takove slučajeve, a znade za njih i sav dušobrižnički kler: s tima se jadnicima svršilo onako, kako su svi pametni ljudi predviđali: oni su se opet povratili k svojim perverznim sklonostima i — posteriora erant peiora prioribus — ne samo za njih, nego baš za pastvu.. !

Ne uzdišimo radi oskudice na radnicima! Danas bi već mogli reći, da je to vrijeme prošlo. Ali ako još nije prošlo, ono ipak lagano prolazi Uostalom: milost zvanja treba svaki narod da zasluži i isprosi od Gospoda Boga! Kakav nam je narod i njegova duševnost, takovo će mu biti i svećenstvo. Imat će onakove i onoliko pastira, kako je zaslužio pred Gospodom. Ne treba uzdisati, nego treba moliti s vjerom i nadom u Providnost Gospodinovu.

Ne potcjenjujemo **žive** riječi u pastoralnom radu, čak se slažemo u tomu, da je ona često vrijednija nego knjiga. Ali prigovor je neopravdan, jer svi bogoslovi i onako ne će pisati knjiga, niti na taj posao dušobrižni kler danas uopće dospijeva. Ali je potrebno u okretnosti na peru izvježbati i usposobiti mlade svećenike, jer je pero, vele, nekada jače od mača. Ne će svi biti ni učenjaci u pravom smislu riječi, istraživači i kopači na naučnom polju. Ali je potrebno, da se i takovi rode i usposobe, te da novi naučni rad na fakultetu oživi i nastavi plejadu svećenika, koji i na naučnom polju beru lovorike. Naša je svećenička tradicija u tom pogledu časna i slavna; mi smatramo, da nam je dužnost, da je i danas njegujemo, obnovimo i promaknemo naprijed. Imena Mesić, Rački, Tkalčić, Crnčić, Jelić, Štiglić, Iveković, Bulić i dr. iz novije naše povijesti imaju biti samo jaki poticaj novom naraštaju, da pronošenje luči na naučnom bogoslovskom polju i dalje drži visoko u svojim rukama.



Znamo dobro, da nova uredba nije bez pogrešaka. Rad i provođenje po njoj jasno će to pokazati. Pa što nije sada u njoj onako, kako bi se željelo, vremenom se može popraviti i promijeniti. Naročito ima doći do jačega izražaja pedagogika i metodika religijske nastave, kao predmeti koji za svećeničko učiteljsko djelovanje imaju eminentnu važnost. A možda će život nametnuti i novih dužnosti,

kojima će valjati spremno udovoljiti. Uvijek međutim ima vrijediti misao, da je fakultetu glavna zadaća, da katoličkim slušaocima dade bogoslovsko obrazovanje i spremu za službu duhovničkog zvanja. Ta je zadaća istaknuta na prvom mjestu, jer je po važnosti prva. To je i za narodni prosperitet, snagu i sposobnost u životnoj utakmici s drugima prvo i najglavnije. Kraj toga ne smije zaboraviti ni dužnosti, da ih uvede u poznavanje vrela, pouči u znanstvenom istraživanju i radu, te usposobi za nastavničko zvanje. Svećenici imaju biti prvi i najbolji učitelji svoga naroda ne samo s propovjedaonice, nego i s učiteljske stolice. Oni imaju paziti, da se među stado ne uvuku krivi učitelji, koji narod vode u propast vječnu i vremenitu. Uvijek je narod najviše vjerovao svećeniku kao učitelju, pa mu vjeruje i danas, kadgod svećenik to povjerenje čuva i poštuje. Unapređenje pak bogoslovske nauke promicat će fakultet kao jednako važnu svoju zadaću svim marom, stupajući u tom pogledu utrtim stazama zaslužnih svojih pretšasnika, a otvarajući nove.





Obraćenje izabranoga naroda.

Kukolja Stjepan.

(Nastavak)

II. Apostazija

U početku 9. glave svoje poslanice Rimljanima (Rim. 9, 6) ustanovljuje sv. Pavao ovu fatalnu činjenicu u historiji svoga naroda. Sigurno nije nitko tako bolno osjećao to tragično stanje židovskog naroda kao on, nekoć zakonski prozelita, učenik Gamalijelov, oduševljeni patriota.

Pogledati ćemo, kako stoji markantna ličnost sv. Pavla prema svome narodu i žalosnom njegovu stanju.

Pavao i sudbina njegova naroda

Onako stvarno, s ljubavlju i sažaljenjem, kao što vidimo kod Pavla, može da piše samo čovjek koji svom dušom ljubi svoj narod. To kazuju riječi: »Jer bih želio da ja sam budem odlučen od Krista za braću svoju«. (Rim. 9, 3). A u istoj (4—6) poslanici Rimljanima, nabraja on divne odlike svoga naroda, da napokon iza krasnog klimaksa toga nabrajanja još jače istakne strašan paradoks: Odabrani je narod sve to prezreo!

Kad je došla punina vremena, i Krist se pojavio sa svojim kraljevstvom, židovski Mu je narod okrenuo leđa, i pošao svojim putem. A njegov put i put Mesijin nigdje se ne sastaju. Mesija je svečano pozvao taj narod u svoje kraljevstvo, ali se njegov narod oglušio tome pozivu. Došao je i čas, kad se najsilnije pokazala ljubav Mesije prema tom narodu, on stoji pred forumom rimske pravde upravo zato, jer je Mesija; o tom je času ovisio život ili smrt pravoga Kralja; pa u tom najotsudnijem času, narod odlučno zabacuje svoga Mesiju i potpuno Ga se odriče.



Ova paradoksna historija izabranog naroda pala je kao težak kamen na Židova Pavla, i olovnom težinom pritisla veliku dušu njegovu. Ta strašna zagonetka nevjere Židova prema Kristu i Njegovu Evanđelju, izražena na početku 9 glave poslanice Rimljanima, i ako ne sasvim jasno, ipak postavlja jedno novo i teško pitanje:

Zašto se to sve posve drugčije dogodilo, nego se u prošlosti moglo očekivati od ekonomije Božjeg spasenja?

»Problem ne bi bio doduše bez važnosti, ali bi izgubio mnogo od svoje tragike, kad bi se kod pojma »odlučen od Krista« radilo samo o manjini židovskog naroda. Ali nevjera Izraela je nevjera čitavog naroda.[1] Maleni dio odabranoga naroda koji je ostao Bogu vjeran i primio Krista, gotovo iščezava prema masi čitavoga naroda. Svoju bol radi toga izražava Pavao klasičnom dirljivošću, kad kaže da bi on sam htio biti odvojen od Krista, samo da spasi braću svoju. (Rim. 9, 3). Koliko je Pavao rekao tom jednom rečenicom, vidi se najbolje iz značenja riječi: herem, što znači: zaklanje, ubivstvo, posvećenje, odjelenje, ili da je stvar tako Bogu prikazana i posvema posvećena da je treba Njemu u čast ubiti ili »uništiti«.[2] Tim riječima želi Pavao kazati da želi sebi anatemu t. j. vječno odvojenje, no ne od ljubavi Kristove, nego samo od blaženstva i buduće slave. Želi to samo kao uvjet da se Židovi spase.

Isti komentar daje tom mjestu Jakov Tirin, navodeći Budea. »Po Budeovu svjedočanstvu označuje anathema potpuno odjeljenje, otsječenje, posječenje, ubivstvo. Pavao je dakle želio (kao nekoć Mojsije) herojskim žarom ljubavi (ako bi bilo potrebno ili korisno) da bude zauvijek odijeljen od Krista t. j. ne od Kristove ljubavi i milosti, nego od osobe Krilstove, ili od vječnog blaženstva i buduće slave s Kristom na nebu — samo kad bi na taj način spasio Židove.«[3]

Lagrange tumači: »Židovi su odijeljeni od Krista; Apostol bi dragovoljno žrtvovao svoje spasenje za njih, prihvatio bi da bude odvojen od Krista, samo da oni ne bi bili«.[4] Andre Charue primje-

---

[1] »Das Problem wäre zwar nicht gegenstandslos, aber es würde viel von seiner Tragik verlieren, wenn es sich beim »Losgerissensein vom Christus« bloss um eine Minderheit des jüdischen Volkes handelte. Aber Israels Unglaube ist der Unglaube nahezu der Volksgesamtheit«; Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 8 i 13.

[2] »Herem: ergo idem est, quod occisio, interfectio, consecrato, anathema, sive res ita Deo devota et in totum consecrata, ut in ejus honorem vel occidi, vel consumi debeat«; Cornelius a Lapide: Comm. in omnes s. Pauli epistolas, p. 157.

[3] »Teste Budaeo significat totalem separationem, excisionem, succisionem, occisionem. Optabat ergo Paulus (ut olim Moyses) heroico quodam excessu charitatis, aeternum (si opus vel utile foret) separari a Christo id est, non a charitate et gratia, sed a persona Christi, seu ab aeterna beatitudine et gloria futura cum Christo in coelis, dummodo hac via Judaei salvarentur«, J. Tirinus: Commentarius in s. Scripturam, p. 231.

[4] »Les Juifs sont séparés du Christ; l'Apôtre volontiers sacrifierait son salut au leur, accepterait d'être séparé du Christ pour qu'ils ne le fussent pas«, Lagrange: S. Paul Épître aux Romains, p. 225.

čuje za Pavla: »Optužili su ga u Jeruzalemu radi izdaje i apostazije, kako međutim bijaše dubok njegov bol radi nevjere njegova naroda«. (Rom. 9, 1; 10, 1; 11, 14).[5] Pavao je spreman da tu rastavu od Krista i realno provede, kad bi bilo moguće. Nije to fraza, pa ni istočnjačka, bačena u zrak! Naprotiv! Čitava veličina Pavlove ljubavi otskače najjače upravo u tome, što je on faktično spreman na žrtvu rastave od Krista, kad bi Gospodin to dopustio.

Kod velikih ljudi tražimo sličnost s kojim drugim velikanom. Čitajući Pavlovu poslanicu Rimljanima u kojoj je on naslikao vatru srca svoga za nevjerni židovski narod, dolazi nam na pamet starozavjetni zakonodavac Mojsije, koji jednom zgodom isto tako nudi Gospodinu žrtvu svoga života za tvrdovrate sinove Izraelove.

Kad je Gospodin dao Izraelcima deset svojih zapovijedi i zadržao Mojsija kod sebe na brdu Sinaju, zapade narod u idolopoklonstvo; Mojsije kad vidje što se zbilo, razbi ploče, i, povrativši se Gospodinu, reče: »Ah, sagriješio je ovaj narod ljuto, načinivši sebi bogove od zlata; ili mu oprosti krivicu ovu, ili, ako nećeš, izbriši mene iz knjige svoje koju si napisao«.[6]

Sveti Ivan Hrizostom ispoređujući Mojsija i Pavla kaže: »To je znak one svete duše, jer je volio da bude izbrisan iz knjige Božje radi spasenja Židova. Ali ovaj je volio da zajedno s njima pogine. A Pavao, ne da s njima zajedno pogine, nego dok bi se drugi spasili, sam da bude odvojen od neizmjerne slave.«[7]

Tako je Pavao kao nekad Mojsije izlio svoje, u ljubavi vulkansko srce, i ponudio ga Gospodinu uz beskrajno tešku cijenu, ne bi li tako odvratio od naroda svoga groznu apostaziju. Duša njegova, videći kako nije moguće da Gospodin primi žrtvu njegova života, upire svoj pogled k nebu. Zna da jedino odanle može doći svijetlo da raspprši tešku tamu židovske nevjere. Bog, koji je dao Izraelu svoja obećanja, jedini može unijeti svijetlo u kobni problem opće židovske apostazije... U toj nadi piše: »A nije nipošto moguće da je propala riječ Božja« (Rim. 9, 6).

Znajući da jedino od Boga može sve očekivati, ispituje Pavao tragiku odabranog naroda koji svom silom hoće da u svom zakonu nađe pravdu, ali je nikako ne postizava.

Iustitia ex lege

I ovo je jedan težak problem. Pogani nijesu tražili pravde, a postigli su je u Kristu. I to onu pravdu po vjeri. A što je s Izraelom? Evo porazne konstatacije Pavlove: »A Izrael koji je išao za zakonom pravde, nije dostigao zakona« (Rim 9, 31). Apostol dalje traži

---

[5] »On l'accussait à Jérusalem de trahison et d'apostasie et cependant combien fut profonde sa douleur devant l'incrédulité de son peuple! (Rom. 9, 1; 10, 1; 11, 14), A. Charue: L'incrédulité des Juifs dans le N. T., p. 299.

[6] Ex. 32, 31, 32.

[7] Migne: P. graeca, L, p. 477.

razlog, i odmah sam odgovara: »Zašto? Jer nije tražio pravde iz vjere, nego iz djela«.

Tim problemom, koji je imao otsudnu riječ u otpadu odabranog naroda, bavi se sada Pavao. Priznaje da njegov narod ima revnost za Boga, samo što nažalost ta revnost nije razumna. Ponovno nadovezuje razlog, zašto Židovi nisu postigli pravde, koju su željeli: »Jer ne poznavajući pravde Božje i tražeći da svoju pravdu postave, nisu se pokorili pravdi Božjoj (Rim 10, 2, 3).

Nitko od razumnih stvorova nije bez zakona. Veli lijepo Joannes a Garcum: »U hramu ljudskog srca postavio je Bog sudište, i na stijenama njegovim urezao zakone rukom svojom. Razum je učinio sucem, savjest tužiteljem, misli svjedocima koje optužuju ili brane čovjeka okrivljenika«.[8]

Pogani imadu nepisani zakon, vječno utisnut od Vrhovnog Zakonodavca u dušu, i po tom će zakonu biti suđeni. Odabrani je narod imao zakon, koji mu je dao sam Gospodin na gori Sinaju. To je dekalog, samo jedan dio onoga zakona što ga je Bog dao svom narodu, no koji je urezan i u razumnu ljudsku narav. Sve ostale zakone dao je Gospodin svome narodu preko Mojsija. Izvršivanje zakona proizvodilo je: »zaslugu«, dok je naprotiv svaki prestupak zakona povlačio za sobom: »grijeh«. Točnim vršenjem zakona htjeli su Židovi postići pravednost: što je točnije vršenje zakona i što je više učinjenih djela po zakonskim propisima, to je i pravednost veća. A pravednost je oslobođenje od grijeha i spasenje već na ovom svijetu, a završiće se u nebeskoj slavi na drugom svijetu. Da nitko drugi, osim Židova, ne može doprijeti do sfernih visina pravednosti, bio je Židovima nepobitan aksiom. Ljestve koje vode do tih visina jesu i ostaju samo norme Mojsijeva zakona. Zakon je sve, a izvan zakona nema ništa!

To je ona katastrofalna orijentacija prema kojoj je židovski narod isključivo uredio svoje djelovanje. Ona je imala svoju fatalnu posljedicu za odabrani narod.

Nije zakon za Židove imao biti zamka u koju će se uhvatiti da nikad više ne mogu iz nje izaći. Zakon je imao svoju dobru svrhu. To su bile stube i čvrsta vrata koja su ga vodila u blaženstvo kao u neku divnu katedralu. Čovjek je znao što je dobro, a što zlo. Ali taj zakon mu nije pružao pomoći da se kloni grijeha, niti je davao sredstva da ga se oslobodi. Zakon je kao liječnik otkrivao Izraelcu rane i upućivao ga na lijek da vapije za liječnikom duša: Spasiteljem«.[9] Zato nije ni mogao da donese ploda pravednosti. Pravednost je, kako je shvaća sv. Pavao, tek onda prava:

---

[8] »In basilica cordis humani Deus tribunal constituit, legesque in ejus tabulis incidit digito suo, rationem creavit judicem, conscientiam actorem, testes cogitationes, quae vel accusant, vel defendunt ipsum hominem reum«, Migne: Epistola ad Romanos p. 65.

[9] Dr. F. Zagoda: Sv. Pismo N. Zavjeta, nota p. 281.

»kad nas čini pravednima, ne pred ljudima, nego pred Bogom; koja se sastoji u pomirenju čovjeka s Bogom po vjeri u Krista, kao što se pravednost Židova sastoji u ispunjavanju zakona pred ljudima«.[10]

Židovski je narod bio ekscesivno i ekskluzivno odan zakonu, i to ga je dovelo do propasti. A. Charue veli za Pavlove sunarodnjake: »Kamen spoticanja za njegove sunarodnjake je bio pogrešni sistem koji ih je nadahnjivao u traženju pravde. Oni su htjeli pravdu postići izvršavanjem zakona, kao da je mogu sami po sebi steći umnožavajući djela«.[11] Izvršujući zakon, Židovi su tražili samo svoju pravdu, a nijesu ni pomišljali da traže jedino ispravnu, pravdu Božju. Zato ih kori sv. Augustin riječima: »Jer su se nasitili svoje pravde, nijesu gladovali pravde Božje«.[12] Taj egocentrički sistem koji je sve, pa i pravednost koncentrirao na sebe i na svoje naravne sile, doveo je i Židove do nekoga maglovitoga duševnog stanja, koje se očitovalo u pogubnom, pretjerano razvijenom formalizmu, drvetu bogate krošnje, ali nikakvih plodova. Tim su se formalizmom Židovi sve više udaljivali od objektivne pravednosti kojoj je izvor u vjeri očekivanoga Mesije. S pravom je Ivan Hrizostom prekoravao Židove: »Nerazumni bijahu Židovi, i nikada nijesu opažali vlastite grijehe, nego podvrženi najgorim prestupcima, opravdali su svagdje sami sebe. To ih je najviše upropastilo i odvelo od vjere.«[13]

I tako, držeći se s jedne strane grčevito zakona, tražeći svoju pravdu, odbili su se od Krista i presjekli jedinu cijev po kojoj im je mogla Božja pravda usrećiti duše. Ta cijev jest vjera u Sina Božjega, Mesiju. Velika je razlika između zakona Mojsijeva i zakona koji je došao po vjeri Kristovoj. To su po svojoj naravi dva različna svijeta koji su ipak međusobno čvrsto povezani, jer je jedan bio priprava drugome. Zakon je Mojsijev vodio Kristu kao k svojoj svrsi i svršio je svoju zadaću onda, kad je Krist zadovoljio za grijehe ljudskoga roda. Mojsijev zakon i Kristovo Evanđelje najuže su združeni, te se ne mogu rastaviti, a da ne potamni jedno i drugo. Ako otstranimo njihovu međusobnu vezu, tada ne možemo pravo shvatiti ni zakon ni Evanđelje.[14]

---

[10] »Quae nos facit justos, non coram hominibus, sed coram Deo; quae sita est in reconciliatione hominis cum Deo, per fidem Christi, sicuti Judaeorum justitia sita erat in impletione legis coram hominibus«, Cor. a Lapide: Commentaria in omnes s. Pauli epist. p. 176.

[11] »La pierre d'achoppement pour ses compatriotes fut le système erroné qui inspirait leur recherche de la justice: ils voulaient la conquérir par l'observation de la Loi, comme s'ils pouvaient se la faire eux-mêmes en multipliant les oeuvres«, A. Charue: L'incrédulité des Juifs dans le N. T. p. 291.

[12] »Quia sua justitia saturati, justitiam Dei esuriebant«, Migne: P. L. XXXV, p. 1607.

[13] P. graeca, LVII, p. 185.

[14] Dr. F. Zagoda: Sv. Pismo N. Z., nota, p. 300.

Krasnu paralelu o ta dva zakona navodi Cornelius a Lapide: »Zakon djela je stari zakon; zakon vjere novi; zakon djela sadržava zapovijed; zakon vjere pomoć. Zakon djela daje svijetlo da spoznamo; zakon vjere daje snagu da izvršimo. Zakonom djela kaže Bog: učini što zapovijedam; po zakonu vjere učimo: daj što zapovijedaš. Zakon djela je onaj što propisuje izvanja djela i čine, i to mnoge; zakon vjere je onaj što uređuje nutarnje čine, među kojima je prva vjera i ljubav.«[15]

Mojsijev zakon ne može pomoći, ma i kako prema njemu pružamo ruke i vapimo za pomoć. Zakon vjere može nam pomoći, jer njemu dolazi životna snaga iz nepresušnoga vrela milosti koje je provrelo na Kalvariji. To su zapravo dva kraljevstva: »Jedno je kraljevstvo zakona, drugo je kraljevstvo milosti; jedno je prema grijehu nemoćno, pače umnožava grijeh, a drugo uništava grijeh i daje snagu da ga više ne počinimo; jedno je zakonodavstvo izdano po Mojsiju, drugo je spasenje doneseno po Sinu Božjem; jedno je naređenje koje se daje slugama i robovima, a drugo je manifestacija očinske ljubavi.«[16]

Mojsijev zakon je sjena dobara. Mojsijev zakon ima svrhu da židovski narod pripravi za novozavjetni zakon mira i ljubavi. Naličje pravde imalo je da nađe svoje divno lice u pravdi Kristove vjere. Međutim »Židovi nijesu razumjeli namjere Božje. Oni su se oslanjali više na djela nego na vjeru, budući da nisu shvatili da je Krist temeljni kamen, oni se spotakoše«.[17] Izrael će učiniti protivno nego što su učinili pogani, ali i s protivnim rezultatom.

Iustitia ex fide

Nema razlike između Židova i Grka. Isti je Gospodin svima, bogat za sve koji ga zazivlju. (Rim 10, 12). Tim je riječima sv. Pavao naglasio generalni zakon koji jednako vrijedi za Židove kao i za nežidove. Taj novi zakon je zakon evanđelja. Židovima je lozinka: Pravda po djelima! t. j. samo djela spasavaju. Novi zakon naprotiv apodiktički traži vjeru u raspetoga Sina čovječjega. Ta nova ekonomija spasenja, novi izvor pravde, doveo je sinagogu i židovski narod, do potresne krize. Tko je kriv što Židovi nisu shvatili novi čin Božje ekonomije, vidjećemo kasnije. Činjenica je

---

[15] »Lex factorum est lex vetus; lex fidei est lex nova; lex factorum continet praeceptum; lex fidei auxilium. Lex factorum dat lucem, ut sciamus; lex fidei dat virtutem, ut faciamus. Lege factorum dicit Deus: Fac quae jubeo; lege fidei dicimus: Da quod jubes. Lex factorum est ea, quae externa opera et facta, eaque multa praescribit; lex fidei est ea, quae actiones interiores ordinat, inter quas prima est fides et amor«, Cor. a Lapide: Commentaria in omnes s. Pauli epist. p. 76.

[16] Lagrange: Saint Paul, Épître aux Romains, p. 187.

[17] o. c., p. 248 i 249.

da su se Židovi čvrsto ogradili zidom zakona, kao jedinim uvjetom pravde, i da nisu nikako htjeli da izlaze iz tih utvrda.

Premda Pavao neustrašivom sigurnošću često naglasuje da je Pravda moguća jedino po vjeri u Raspetoga, ipak je židovski narod pošao svojim putem. Pred njima su stajale dvije mogućnosti: Ili da se spotaknu na kamen t. j. na Raspetoga, u njihovim očima »sablazan«, pa da iza toga »padnu u sramotu«; ili da se pouzdaju u raspetog Mesiju, i da se na taj način očuvaju od »sramote«. Pred tu su dilemu bili stavljeni svi ljudi, Židovi jednako kao i pogani. Židovi su se odlučili za prvu mogućnost, a dosljedno i za njene žalosne posljedice. Toussaint kaže: »Iz čitavog sv. Pisma i iz svoje vlastite povijesti, Židovi su morali znati da pravednost dolazi od Boga, a da nije plod čovječjeg napora; oni su trebali da shvate da je ona plod milosti, a ne djela«.[18]

Već u prvoj glavi poslanice Rimljanima kaže sv. Pavao sasvim jasno: »Jer se u njemu otkriva pravda Božja iz vjere u vjeru, kao što pisano: pravednik živi od vjere« (Rim. 1, 17). Pa opet: »Jer svaki koji priziva ime Gospodnje, spasiće se«. (Rim. 10, 13). Spasiti se i pravdu postići može samo onaj koji se ne spotakne o kamen na Sionu što ga je Bog sam postavio. Spasenje i opravdanje dolazi samo i jedino po vjeri u Sina Božjega. I opet kaže sv. Pavao: »Sudimo dakle da se čovjek opravdava vjerom bez djela zakona«. (Rim. 3, 28). Vjera je sada sve, a zakon je prestao. Na tu misao nadovezuje Lagrange: »Zakon nije dakle više obvezatan za spasenje, i pouzdavati se u zakon znači zabacivati spasenje«.[19]

Misao: Vjera opravdava i spasava, koju je Pavao potkrijepio dokazima Staroga i Novog Zavjeta, dobiva najjasnije osvjetljenje u čitavoj soteriološkoj misiji Kristovoj. To se jasno vidi iz poslanice Apostola naroda. Kad bi izvor pravde bio samo u zakonskim djelima — a ne u Isusu Kristu raspetome — onda bi nam Kalvarija sa svojim križem bila najteži problem, dapače i potpuni nesmisao. S principom: Jedino vjera u Krista raspetoga opravdava i spasava, stoji i pada egzistencija sakramenata, pače egzistencija čitave Crkve.

Otcijepljenima od Boga po grijehu, može da dođe spas jedino iz kalvarijske Žrtve. Pavao u potpunoj oštrini postavlja tu tezu: »Jer Krist kad još slabi bijasmo, umrije u vrijeme pravo za bezbožnike. Ta jedva tko umire za pravednika«. (Rim. 5, 6). Malo kasnije dodaje: »Jer kao što nepokornošću jednoga čovjeka mnogi postadoše grešnici, tako će i pokornošću jednoga mnogi postati pravednici«. (Rim. 5, 19).

Jedino je dakle velikosvećenička žrtva Kristova izvor one pravde za kojom je uzalud težio Mojsijev zakon i Židovi. Aplicirajući na to Petar Lombardijski kaže: »Po Kristu dakle, a ne po

[18] Tuissaint: Les Épîtres de s. Paul, p. 255.

[19] Lagrange: S. Paul, Épître aux Romains, p. 188.

zakonu dolazi pravda, jer kad bi po pisanom ili naravnom zakonu bila pravednost, onda bi Krist uzalud umro. A ako nije uzalud umro, dakle, u Njem se jedinom opravdava bezbožnik, jer mu se vjera u Njega uračunava u pravdu. Nijedan se dakle čovjek ne može ni na koji način opravdati i izbaviti od srdžbe i kazne osim po vjeri i sakramentu krvi Kristove«.[20]

Iz svega ovoga proizlazi da je narod židovski strašno promašio. Tražio je pravdu, ali na krivim stazama. Pred Židovima su stajala zakonska djela, i oni su, misleći da vide u njima objektivan izvor pravde, imali pred sobom doista samo fatu morganu. Težili su doduše za pravdom, ali ne za Božjom nego za svojom. Stoga im je i rezultat traženja bio negativan. Oni, kojima su se otvorili prvi izvori Božjih napitaka, ostadoše potpuno žedni; kojima su bile namijenjene prve zrake evanđeoske vijesti, i čije su duše morale prve zasjati sjajem pravde i blistavom ljepotom milosti, ostadoše u tami.

Predestinacija

Važno je da vidimo, ne snosi li sam Gospodin, vječnom odredbom svojom, odgovornost što je narod židovski pao u potpunu tamu.

Gospodin je Suveren, On je sve, čovjek je prema Njemu jedno ništa. Pa ako je Gospodin odvijeka preodredio, i nepromjenljivim planom uredio ovakav historijski razvoj odabranoga naroda, onda je jednim potezom sve riješeno, i nije više potrebno trošiti riječi. Ako slobodna volja pojedinca i naroda nema nikakva udjela u njegovu djelovanju, ne snosi ni odgovornosti.

No stvar stoji drukčije.

Sveti Augustin je definirao predestinaciju ovako: »Preodređenje svetih nije ništa drugo nego predznanje i priprava Božjih darova kojima se najsigurnije spasavaju, koji se god spasavaju«.[21] Bog može čovjeku dati, i daje mu različne svrhunaravne darove na pr. vjeru, mučeništvo, djevičanstvo. Najveći dar što ga razumna narav može da primi, je vječno gledanje Boga u slavi nebeskoj. One koje je Gospodin odvijeka pripravio i odredio da prime taj najveći dar, njih je odvijeka i pozvao i učinio ih sličnima Sinu svojemu. (Rim, 8, 20).

---

[20] »Ex Christo ergo non ex lege est justitia, quia si per legem scriptam vel naturalem esset justitia sine fide Christi, ergo Christus gratis moreretur. Si autem non gratis mortuus est, ergo in illo solo justificatur impius, cui credenti in eum deputatur fides ad justitiam. Omnis ergo humana natura et justificari et redimi ab ira, id est a vindicta nullo modo potest, nisi per fidem, et sacramentum sanguinis Christi«, Migne: P. L. Tom. 191, p. 1473.

[21] »Haec est praedestinatio sanctorum nihil aliud: praescientia sc. et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur«, P. latina, p. 1014.

Uvjet jest, da duša bude, u času smrti, u stanju milosti posvetne. Bog zna sve one koji će biti dionici njegovog najvećeg dara. On ih je istina, odvijeka preodredio, ali iza kako je predvidio da će oni surađivati s njegovim milostima.

Bog, dakle, nikoga ne preodređuje ni za pakao ni za nebo prije, nego je predvidio njegova dobra ili zla djela. U najvećem Božjem daru surađuje Bog koji dijeli milost, ali i čovjek, koji slobodnom voljom upotrebljuje ili odbacuje darovanu milost. Na taj veliki čin pripravlja Gospodin čovjeka dajući mu vjeru da može spoznati Njegovu volju. Tu prvu milost vjere, kao početak pravde, daje Gospodin bez obzira i neovisno od naših dobrih ili zlih djela. Prva milost vjere je dakle nezasluženi dar Božji koji nam On daje sasvim neovisno od naših djela. Bog ga daje kome hoće. Ali ga i čovjek prima — ako hoće — jer je slobodan.

Bez milosti se u vrhunaravnom redu ne možemo ni maknuti. Bog daje svakom čovjeku sasvim dovoljno milosti da se spasi. Izvor milosti jesu Kristove zasluge. Veći broj milosti, iznad minimuma, nije On dužan dati nikome. Milost ne ruši slobode volje, nego ta dva elementa moraju ići paralelno; ni milost sama za sebe, ni slobodna volja sama za sebe, ne mogu postići svrhe za koju je Bog čovjeka stvorio, i za koju je Krist na Kalvariji prolio svoju krv.

U svijetlu tih istina pristupamo k jednom od najtežih teoloških problema, predestinaciji. Nije li možda Bog odvijeka odredio da Židovi u najsvečanijem času, kad se Mesija pojavio u svom narodu, zapadnu u tamnu noć kojoj ni otkuda ne sviće zora? Je li Bog svojom vječnom odlukom odredio da njegov brižno odgajani narod padne u apostaziju? Ako je tako, tko se može oprijeti Njegovoj volji? Ali evo što kaže sv. Pavao: »Dade im Bog duha ukočenosti: oči da ne vide i uši da ne čuju sve do današnjega dana« (Rim. 11, 8). »Duh ukočenosti, veli Tirin, označuje najviši stupanj tromosti koja oduzima svaki osjećaj očima i ušima, tako da ne vide, ni ne čuju«.[22] Pavao međutim malo dalje nastavlja s Davidom: »Neka bude stol njihov zamkom i mrežom i sablazni plaćom njima«. I svršava upravo drastično: »Neka potamne oči njihove da ne vide, i leđa njihova jednako da su pognuta« (Rim. 11, 9, 10).

Za ovo mjesto veli Maier: »To je momenat gdje se Psalam i Deuteronomium zajedno sastaju, gdje momenat »otvrdnuća« i duhovne zaslijepljenosti najoštrije dolaze do izražaja«.[23] Jakob Tirin

---

[22] »Spiritus soporis, significat altissimum veternum, qui omnem oculorum et aurium sensum adimit, adeo, ut non videant, neque audiant« (Cypr., Chrys., Isidorus, Cor. a. Lapide); Tirinus: Comm. in s. Scripturam p. 235.

[23] »Das ist der Punkt, wo Psalm und Deuteronomium 29, 3 zusammentreffen, wo das Moment der »Verhärtung«, der geistigen Verblendung am schroffsten zum Ausdruck kommt«, Maier: »Israel in Heilgeschichte, p. 114.

dodaje tim riječima: »da ne misle ni na što nebesko ili božansko, nego da misle, traže i žele samo zemaljsko«.[24]

Kako da se rastumače ove teške proročke riječi koje kao da nameću misao: Bog je sam svojom odlukom bio uzrok da srce njegova naroda bude suha, beskišna zemlja u onom času, kad je nebeski Vrtljar došao da stvori na toj zemlji raj raskoši?

Najprije evo jedne paralele iz historije židovskoga naroda! Gospodin šalje Mojsija i Arona k faraonu da pusti Židove iz egipatskoga sužanjstva, pa da ih tada Mojsije uvede u obećanu zemlju. Faraon se opire pozivu Božjem. Bog zato kažnjava njega i čitav egipatski narod sa deset zala. Konačno zaglavi egipatska konjanička vojska u valovima Crvenoga Mora.

U tom nizu zbivanja reče Gospodin Mojsiju: »Idi k faraonu, jer sam dao da otvrdne srce njegovo i sluga njegovih, da učinim ove znake svoje na njemu«. I opet malo dalje govori Pismo: »I učini Gospod te otvrdnu srce faraonovo, i ne pusti sinova Izraelovih«. Slično malo kasnije. (Ex, 10, 1, 20, 27).

Svi oblici glagola »indurare« na ovim mjestima označuju aktivni potez s Božje strane. Jasno se vidi da je Bog sâm zadro u stvar. Ako je Bog uzrok što je otvrdnulo srce faraonovo, onda On odgovara za sve posljedice, pa prema tome se faraonu ne bi moglo ništa imputirati.

Na sličan je način otvrdnulo srce odabranoga naroda. Na njihove je oči sjeo mrak i tama. Pa ako je Gospodin aktivni faktor svega toga, onda i taj narod ostaje bez krivnje.

Od temeljne je ovdje važnosti značenje glagola: indurare. To je i ključ za rješenje problema otvrdnuća, i faraona, i odabranog naroda.

Jakob Tirin veli za riječ »indurat« ovo: »Ne direktno i vlastito (kako pogrdno govori Kalvin i puritanci), nego nevlastito i indirektno, tim samim što se ne smiluje, nego oduzima posebna i česta pomagala milosti, i dopušta da grešnik u svojoj zloči i tvrdokornosti — (na koju je ljudsko srce odmah spremno čim nema obilnije milosti Božje) — ustraje i raste, te ga zatim odbacuje, ali (dopušta) iz drugih pravednih razloga prilike da u njima još jače otvrdnu.«[25]

Dok je Bog s jedne strane podigao svog proroka Mojsiju da ispuni zadaću koju mu je On povjerio, dotle je s druge strane na pozornicu postavio faraona da mu oponira. Za otvrdnuće faraonovo, a prema tome i za otvrdnuće naroda odabranoga, veli Lagrange: »Ipak sama riječ otvrdnuti, učiniti srce tvrdim, nepristupačnim po-

---

[24] »ut jam non caelestia vel divina: sed solum terrena sapiant, quaerant, desiderent«, Tirinus: Commentarius in s. Scripturam, II. p. 235.

[25] Tirinus: Comm. in s. Scripturam, II, p. 232.

kajanju, pretpostavlja već loše raspoloženje, kao što tvrdokornost pretpostavlja već stvorenu odluku«.[26]

Mojsije je tip čovjeka koji teži za milošću, a faraon tip onoga koji prkosi i odbija milost. »Kao što oba pretstavljaju najočitije opreke u izraelskoj povijesti, ovaj tip upropastiteljâ, onaj tip spasiteljâ naroda, tako se odrazuje na njima i najkrajnija opreka obzirom na uspjeh božanske volje: ovdje pomilovanje, tamo otvrdnuće«.[27]

Iz ovog tipičnog primjera faraonova vidimo, kako se slobodna ljudska volja može do krajnjih granica opirati milosti. Bog daje svakom dovoljno milosti, a čovjek slobodnom voljom može tu milost odbiti. Bog ne može čovjeka siliti, ali može i takvo otvrdnuto srce upotrebiti za provođenje svojih planova. Bog je faraonu dao sasvim dovoljno milosti da se, surađujući s njima, spasi. Faraon je zatvorio svoje srce, t. j. Bog mu nije dao onaj višak milosti koji bi bio mogao da rastopi led okorjelosti i otvrdnulosti njegova srca. To znači onaj: »induravit«.

Gospodin mu nije morao dati taj višak. Faraon nema prava to tražiti od Gospodina. Uopće se ne može govoriti o pravu. Faraon ničim nije zaslužio da mu Gospodin daje bilo kakav višak milosti iznad onog minimuma koji mu je dovoljan za spasenje, a koji je i on dobio. Pa pošto je okrenuo svoje lice od Gospodina, uzima ga svemogući Gospodar da na njemu pokaže veličinu svoje božanske pravde. Na Mojsiju pokazuje milosrđe, a na faraonu pravdu. Gospodin time nije povrijedio ničije pravo. Nije uništio ničiju slobodu. Konačno On je vlastan da jednu posudu upotrebi »za čast, a drugu za sramotu«. (Rim. 9, 21).

Sasvim analogni slučaj bio je s odabranim narodom.

Ali zašto je Bog u neizmjernom redu mogućnosti izabrao baš onakav red gdje će se faraon oglušiti glasu milosti? Zašto je Gospodin u neizmjerno brojnim kombinacijama izabrao baš ovu u kojoj će njegov narod pasti u noć i tamu, u apostaziju, premda u njegovoj sredini sja božansko Sunce pravde?

Da li je Gospodin i jedan čas zapustio svoj narod? Zar nije Gospodin dao dovoljan broj milosti onima koji su mu bili osobito dragi? Dao je!

Ali zašto je izabrao baš taj red mogućnosti? To On jedini zna! To je duboko zapečaćena tajna — mysterium!

---

[26] Lagrange, o. c. p. 235.

[27] »Wie beide die äussersten Gegensätze in Israels Geschichte darstellen; dieser der Verderber, jener der Retter des Volkes; so spiegelt sich auch in ihnen ein äusserster Gegensatz des Erfolges des göttlichen Willens ab; hier Begnadigung, dort Verhärtung«, Loch und Reischl: Die heiligen Schriften des a. und n. T., p. 47.



Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda.

Dr Djuro Gračanin

TISUĆLJETNA BORBA O ŽIVOTNI PROBLEM CRKVE

Ni o jedan problem nije Crkva toliko i tako dugo vojevala kao o problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda. »La question du surnaturel, kaže, Bainvel, était en jeu dans toutes les grandes luttes de l'Église«.[1] To je pitanje u središtu njezina života pa je stoga i u središtu njezinih borbi. Te su borbe nanosile Crkvi mnogo štete, ali nesumnjivo i još znatno više koristi. Kao većina drugih dogmatskih istina, tako i nauka o odnošajima naravnog i nadnaravnog reda dobiva u borbi na snazi, postaje sve preciznijom i sve potpunijom. No za razliku od ostalih dogmatskih sukoba, koje je Crkva, većinom u razmjerno kratko vrijeme likvidirala, bitka o problem nadnaravnog života provlači se kroz svu njezinu povijest. Ona se zametnula već u prvim stoljećima, te otad, gotovo neprekidno, sve većom i većom žestinom traje. Ona ni danas nije završena, nego, štoviše, izgleda, da mi upravo zalazimo u posljednju i najodlučniju etapu te borbe. Etapu, u kojoj više neće biti, kao tokom historije, promatrana ova ili ona strana problema nego čitav problem u samim svojim temeljima.

Uistinu, ako stvar barem sumarno pokušamo promotriti, vidjet ćemo, da vojevanje Crkve o ovaj problem prolazi kroz više faza, nejednake duljine, ali konstantno većeg zamašaja.

1. Od Pelagija do Jansenija

Prva i vremenski najdulja faza, koja seže sve od Pelagija pa do Luthera, Bay-a i Jansenija, obuhvaća u prvom redu borbu na etičkom području. Radi se o tom da se odredi, za što je čovjek moralno sposoban a za što nije. Začetnik krivih nauka o

---

[1] J. V. Bainvel, Nature et Surnaturel. Paris, G. Beauchesne, 1931. 5e édition, revue et corrigée. Autor dodaje gornjim riječima: »en ces derniers siècles«, ali kontekst jasno pokazuje, da se ne radi samo o posljednjim stoljećima, nego o većem, ako ne čitavom životu Crkve.

odnošajima naravnog i nadnaravnog reda, Pelagije[2] uči, da je narav čovjekova sposobna za svako dobro, naročito za kršćanska dobra djela, odnosno, da barem nosi u sebi klicu svakog dobra, te da su joj potrebni samo vanjski faktori, da tu klicu do punog rasta razvije. Sa svetim Augustinom uspijeva Crkvi tu zabludu, u njezinom prvom kao i kasnijem, suptilnijem, polupelagijevskom obliku uništiti i potpuno iskorijeniti. Utvrđeno bi, da je čovjek istočnim grijehom izgubio svaku sposobnost i snagu za nadnaravno dobro, za koje je spočetka od Boga bio određen, i to tako, da u njemu niti najmanja klica nije ostala, koja bi se pod utjecajem vanjskih faktora mogla razviti.[3] To je značilo materialiter osigurati i zaštititi nadnaravno određenje čovjekovo. U ovim naime odlukama Crkve promatrano je i uglavljeno ono određenje čovjekovo, koje je nadnaravno tj. materija stvari, ali ne formalna strana njegova, nadnaravno naime određenje ukoliko je nadnaravno. Radilo se tada samo o tome, da se istakne, da naravi ne pripada ono, što su pelagijevci tvrdili a ne, da se baš objasni, šta joj još pripada. Jasno je, da ovim nauka o naravnom i nadnaravnom redu nije ni iz daleka bila u cjelini precizirana. Osigurane su bile početno napadane točke i to je sve. No to je za onaj momenat bilo dosta.

Međutim, ovo tek djelomično fiksiranje nauke izrabili su Luther, Bay i Jansenije te su ustvrdili, da čovjek ni za kakvo moralno dobro nije sposoban. Zato, što je Crkva učila, da je istočnim grijehom pravi božanski život duše bio ne samo zapriječen, nego s temelja iščupan, tako da je duša izgubila svaku snagu i sposobnost da dođe svome prvom određenju, pojavila se zabluda, koja je stala tvrditi, da je duša izgubila sposobnost za svaki viši život. Da je izgubila dapače snagu za svako doista moralno i religiozno djelovanje. Po Lutheru ona je izgubila tu sposobnost zato, što se pokvarila i postala zla u samoj svojoj naravi,[4] prema Bay-u,[5]

---

[2] Vidi: J. Tixeront, Histoire des Dogmes, Paris, V. Lecoffre, J. Gabalda éd., vol. II., 1924. pp. 436—512. V. također dva solidna starija djela: F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Herder, Freiburg im Br., 1882. Friedr. Wörther, Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge u. seiner Lehre. Freiburg im Br. 1866.

[3] V. Denzinger - Bannwart, Enchiridion Symbolorum, Herder, Edit. decima quarta et quinta. N. 101 sq. (Contra Pelagianos), 174 sq. (Contra Semi-pelagianos). — Tixeront, op. c., vol. I. pp. 450—454; vol. III., 1924., pp. 306—310.

[4] Denifle, Luther et le lutheranisme. trad. J. Paquier, Paris. 2e éd., 1916., p. 399. V. i G. Goyau, Moehler, 3e éd. Paris, p. 169.

[5] D.-B., 1001 sq. Ovu misao ističe Bay naročito u spisima »De prima hominis iustitia« i »De peccato originis«.

što je postala takva svojim snagama, a po Janseniju,[6] što se je iskvarila u svojim sklonostima. Proti tom pesimističkom učenju, koje se postepeno manifestiralo u najrazličnijim oblicima, Crkva je brižno i budno vojevala, te utvrdila konačno, da je Bog mogao stvoriti čovjeka samo s onim darovima, koje sada pri rođenju dobiva; da bi kao takav bio još uvijek dobro djelo Božije i prema tome, da sada dolazi na svijet sposoban za naravno dobro i da to dobro može u sebi razvijati; da sa svojim prirođenim silama može činiti moralno dobra djela, dapače, da je sposoban spoznati i ljubiti Boga kao svoga Stvoritelja.[7] Stvar je dakle sad bila i s formalne strane osigurana. Nauka Crkve glasi: Čovjek je istočnim grijehom izgubio samo sposobnost za dobro djelovanje obzirom na njegovo nadnaravno određenje. No ostaju mu još sile, da čini dobro na području naravi; one su u njemu, iako ne više u svojoj negdanjoj punini.

Ova nauka o razlici naravnog moralnog reda i nadnaravnog *moralnog reda bila je otsad čvrsta i nepokolebljiva točka u pozicijama* Crkve. Ona je dapače, iako donešena u prvom redu za stvari moralnog područja, virtualno sadržavala u sebi sigurne elemente za sve probleme o odnošajima naravnog i nadnaravnog reda. Po sebi dakle, dotadanji rezultati bili bi dovoljni, da zapriječe svako nepotrebno tumaranje u tim pitanjima. Premda čitava nauka o stvari nije još bila razrađena ni izvedena u svim svojim konsekvencijama, ipak ono, što je Crkva pružala, bilo je dovoljno, da prepriječi nove zablude. Nažalost, to se nije desilo.

2. Sukob s racionalizmom

Kao štogod su istine od Crkve proglašene sadržavale u sebi, barem virtualno daljnja rješenja u pitanju naravnog i nadnaravnog reda, tako su i zablude, što su na tom terenu nikle, nosile u sebi klicu budućih lutanja. Po logici načela, da se ekstremi dodiruju, protestantizam je, nakon što je ponizio čovječju narav preko svake mjere, proglasivši je sasvim pokvarenom, otišao posve u drugu protivnost i stao nijekati pad čovjekov;[8] proglašavati ga autonomnim u traženju istine, dapače i onih istina, koje se nalaze u svetom Pismu. To dovodi do racionalizma, koji, u najrazličnijim oblicima niječe mogućnost nadnaravne spoznaje.[9]

---

[6] J. Paquier, Le Jansenisme, Paris, 1909, p. 121 sq. — D.-B., 1291. sq.

[7] Vidi o tome gore spomenute tekstove u D.-B., Enchirid.

[8] G. Goyau, op. c., p. 169.

[9] Ovim nije rečeno, da racionalizam nema svojih historičkih preteča, daleko starijih nego je protestantizam. Filozofski je to vrlo stara zabluda, starija od samoga kršćanstva. Nas međutim zanima njezina neposredna veza s pitanjem, koje obrađujemo.

S etičkog tako područja zabluda o odnošajima naravnog i nadnaravnog reda prelazi i na intelektualno područje.

Razum se proglasuje vrhovnom normom religioznih pitanja tako, da ne priznaje ničega, što on sam, svojim silama, ne može spoznati. Cherbury, Hobbes, Blount, Toland, Voltaire, J. J. Rousseau, enciklopedisti, Wolf, Lessing, Reimarus itd[10] postaju propagatori apsolutnog racionalističkog shvaćanja. Pod njihovim naime utjecajem sve se više širi uvjerenje, da uopće nema istinâ, koje razum ne bi mogao spoznati, i da je razum glavni kriterij, kojim čovjek može i mora da sudi istinu bilo koje vrsti.[11] Neki racionalisti stvar malo umjerenije formuliraju. Po njima: »Sva dogmata, kršćanske nauke bez razlike predmet su prirodne znanosti ili filozofije; i ljudski razum, ako ima samo historičku izobrazbu, može, po svojim načelima i svojim naravnim silama, doći do prave spoznaje svih dogmata, dapače i najskrivenijih, najdubljih, samo ako su ta dogmata predložena kao predmet.«[12] Da bi se ovakvo shvaćanje što bolje utvrdilo, proglasuje se, da se čovjek mora baviti iflozofijom ne vodeći nikakva računa o nadnaravnoj objavi.«[13] U biti, kao što se vidi, ova je doktrina identična s prvom. Radilo se o apsolutnom ili umjerenom racionalizmu, rezultat je isti: jedan i drugi niječu bilo potrebu, bilo mogućnost nadnaravne spoznaje.

Kulminacija toga shvaćanja izražena je mišlju, da uopće nema viših, nadnaravnih istina, za kojim ljudski razum ne bi mogao ili smio posegnuti: »Ono što prije svega treba braniti, kliče socijalistički ideolog i vođa Jaurès 1895., ono što je neizrecivo dobro, koga je čovjek osvojio kroz sve predrasude, sve trpnje, sve borbe, to je ideja, da nema **svete** istine, to jest, koju bi čovjeku bilo zabranjeno potpuno istraživati, to je, da je najveće na svijetu suverena sloboda duha... i da je svaka istina, koja od nas ne dolazi, laž.«[14]

Ovi napadaji, da su uspjeli, značili bi ništa manje nego eliminiranje nadnaravnih istina i nadnaravnih spoznajnih sposobnosti iz života čovjekova. A jer se po spoznajnim našim sposobnostima mjeri i visina našeg moralnog života, jer je zapravo naš moralni život u direktnoj ovisnosti o spoznatim istinama, uspjeti ukloniti nadnaravne istine i nadnaravne spoznajne sposobnosti, značilo bi

---

[10] Podaci su o ovome vrlo brojni. Sumaran pregled, koga zanima, može naći u Fr. Klimke, Institutiones Historiae Philosophiae, vol. II. passim, 1923. Herder.

[11] D.-B., 1703, 1704.

[12] D.-B., 1709.

[13] D.-B., 1714.

[14] Jaurès, Discours à la Chambre des Députés, 11 février 1895.

dobiti bitku i na moralnom terenu. Ipso facto, kad bi Crkva bila izgubila ovu bitku, ona bi bila poražena i na području moralnom, i sve čvrste pozicije, što ih je izgradila u prvoj fazi borbe, pale bi same od sebe u ruke racionalista. Ali Crkva nije te borbe izgubila. Iako je racionalizam nastupao proti njoj sa svim svojim baterijama i najjačim trupama, počevši od raznih spiritualista do senzualista ili empirista, — Hobbesa, Hume i francuskih enciklopedista, kojima su u pomoć dolazili biblički racionalisti, Collins, Woolston, Bolingbroke i drugi, — Crkva je održala svoje pozicije, štoviše ona ih je još jače utvrdila i zaokružila.

Sukcesivno, Grgur XVI. u enciklici »Mirari vos«,[15] Pijo IX. u enciklikama »Singulari quadam« [16] i »Syllabusu«,[17] te konačno u Vatikanskom Koncilu,[18] žigošu ove zablude, upozoruju svećenstvo i vjernike na njihovu pogibeljnost i otkrivaju njihovu neispravnost. Ne otstupajući ni koraka od već utvrđenih istina, pape i dalje naglašuju, da je ljudska narav potpuno nesposobna svojim silama doseći istinu, u kojoj je početno živjela i trebala živjeti. Ona i dalje afirmira: narav nije postala manje sposobna, da do te istine dođe, ona sama uopće ne može do nje doći. Druga je stvar, ako se govori o naravnoj spoznaji. Naravno, — to Crkva izričito naglašuje, — možemo Boga spoznati.[19] A l i n a n a p a d a j e r a c i o n a l i z m a, d a n a d n a r a v n e i s t i n e n e m a i l i d a j e n e m o ž e m o s p o z n a t i, o n a o d g o v a r a, d a t a i s t i n a p o s t o j i u o b j a v i i d a č o v j e k m o ž e, b o ž a n s k o m p o m o ć u b i t i u z d i g n u t d o s p o z n a j e, k o j a n a d i l a z i n j e g o v e n a r a v n e s i l e.[19a]

3. Uzmak prema pozitivizmu i naturalizmu

Izgubivši ovu bitku — makar da se i nije priznavao poraženim — racionalizam nije mogao nego uzmicati prema radikalnom agnosticizmu i prema pozitivizmu, tvrdeći naime s jedne strane, da nam je uopće nemoguće išta doznati o kakvim duhovnim stvarnostima, a naglašujući s druge strane, da nas interesiraju samo pojavne činjenice i da predmeti znanosti mogu biti samo fizičkomatematske naravi. Filozofski, to je značilo pretpostaviti da i nema druge stvarnosti osim pojavne, i jasno iznijeti na vidjelo metafizičku pozadinu racionalizma: tvrdnju naime, da ni ne postoji druga stvarnost osim naravne i da narav doista obuhvaća sve što jest. »Š t o s e m e n e t i č e, pisao je T. H. Huxley, m o r a m p r i z n a t i, d a i z r a z **narav** o b u h v a ć a s v e š t o p o s t o j i...

[15] D.-B., 1613 sq.

[16] D.-B., 1642 sq.

[17] D.-B., 1701 sq.

[18] D.-B. 1789. 1795 sq., 1808.

[19] D.-B. 1806.

Ja sam nesposoban uvidjeti ikakav razlog, da podijelim svemir u dva dijela, jedan naravan, drugi nadnaravan.«[20] A sa svoje strane Anatole France dobacuje: »Ili to jest, ili to nije, i, ako jest, to je u prirodi i prema tome prirodno.« Postoje samo fizički, kemijski, biološki i slični podatci, te stoga o njima, i jedino o njima, može se voditi računa. Sve je drugo plod fantazije ili neuravnoteženih psihičkih stavova.

Opori naturalizam, u svim oblicima, postaje tako novo i radikalno sredstvo borbe proti nadnaravnom redu, niječući sam njegov opstanak. Konsekventan svome stavu, on simultano zabacuje i nadnaravno oplemenjenje čovjeka i ljudsku bijedu, koja potječe od istočnoga grijeha. On dovršuje djelo racionalizma, koji je ograničavao spoznaju čovjeka, niječući da bi i postojao kakav drugi predmet spoznaje. »Ne postoji nikakvo vrhovno, božansko Biće savršeno u svojoj mudrosti i providnosti, koje bi se razlikovalo od sveukupnosti bića...«[21]

Kao što se vidi, racionalizam poražen na noetičkom području, prešao je na ontološko, prihvativši se dosta plitke metafizike naturalizma i njegova stalnog pratioca pozitivizma. Crkva je i te stavove osudila.[22] Ona nije smatrala potrebnim, da posebno zalazi u tumačenje same ontološke stvarnosti nadnaravnog reda. Ona se zadovoljila, da na temelju već postavljenih principa ponovi svoju osudu. Žigošući sam racionalizam, ona je skupa osudivala i naturalizam, jer je jasno vidjela, da je on u pozadini racionalizma. Međutim ovaj put, možda još više nego osuda Crkve, djelovala je sama apsudnost naturalističko-pozitivističkog držanja.

Ograničujući s jedne strane horizont čovjeka na zemlju i na isključivo materijalni dio svemira, a proglašujući, s druge strane čovjeka naravno savršenim, naturalizam je na neki način pozivao čovjeka da provodi zapravo nemoguć život: da se hrani tvarju a živi božanski. On mu je prikvrljivao poglede k zemlji zabranjujući mu uopće promatranje kakvih viših duhovnih stvarnosti, a istodobno ga pozivao da živi tako savršeno, kao da bi bio u stanju čiste naravi.

Ovakav stav prema nadnaravnom redu nije više ni bio tako pogibeljan. On je ništio sama sebe, jer je gušio u čovjeku ne samo želju za nadnaravnim, nego i samim naravnim duhovnim životom. On je tako udarao na samu naravnu želju čovjekovu da spozna i

---

[20] T. H. Huxeley, Select Works, Automatisme and other essays. New-York, J. B. Alden, p. 41.

[21] D. B. 1701.

[22] D. B. 1885. 1701.

i ljubi Boga kao svoj uzrok, da dođe k njemu i s njime se sjedini.[23] On se obarao na ono, za čim je čovjek oduvijek težio, on je rušio tisućljetni san filozofâ, san Platona, donekle Aristotela, ali osobito Plotina, Plotinovaca i čitave religiozne tradicije čovječanstva. Time je on već proti sebi stvarao neraspoloženje, te je unaprijed bilo isključeno, da bi se trajno mogao održati. Naturalizam je u svom krutom obliku doista doživio poraz, on je izgubio bitku prije, nego je pravo zametnuta bila. Ali on se stoga nije povukao. Uza svu reakciju, koja je proti njemu nastala, on je i dalje ostao na terenu, ali prekriven u novo, prividno mnogo ljepše ruho.

Izgleda stoga, da na ontološkom području borba tek sad počinje. Tek sad sukobljuju se dvije koncepcije božanskog, nadnaravnog života. Kruti je naturalizam kušao riješiti pitanje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda eliminiranjem jednog dijela problema: proglasivši naime, da nadnaravnog reda ni nema. Reakcija, koja je nastala proti njemu i proti pozitivizmu toga više ne niječe. Ona se pojavljuje gotovo kao neki duhovni preporod, koji obećava utažiti ljudske težnje za božanskim životom; ona obećava nadnaravno, ali nadnaravno »sui generis« i upravo stoga kao da navješta nove velike borbe.

4. Pred suvremenim težnjama za nadnaravnim životom

Uistinu, tko promatra težnje i duh našega vremena ne može a da ne zapazi, kraj još svih praktičnih pojava materijalizma, znakove nekog duhovnog preporoda. Iza decenija lutanja i traženja po materijalističkim i pozitivističkim koncepcijama svijeta, čovjek ponovno gore upire svoje poglede. Oči njegova duha traže nevidljive realnosti, one se dižu nad zemlju, one bi htjele da zapaze više, nadljudske stvarnosti. Gotovo bi rekli, da neki val misticizma, u širokom značenju riječi, prolazi svemirom duša.

Novi pokreti, stvoreni na ruševinama poratne Evrope, ne obazirući se puno na dojučerašnje tvrdnje fenomenalizma i nominalizma, naturalizma i pozitivizma, koji su zabranjivali čovjeku pristup u čitavo jedno područje bitka, smiono idu, — ili barem vjeruju da idu — u susret božanskoj stvarnosti. Svi oni traže nešto »božansko«, što bi trebalo da preporodi život čovjekov na zemlji, svi oni nose u sebi vjeru u apsolutnost svojih ideja i božansku inspiriranost svojih pothvata.[24] Sto više, — ma kako to paradoksno

---

[23] S. Thomas, Summa Th., IIa IIae, q. 26. a. 3, Ia IIae, q. 3, a. 8; C. G. 1. III. c. 50. Kako treba shvatiti ovu želju, o tom ćemo govorit u toku rasprave.

[24] Taj misticizam svoje vrste izbija očito u talijanskom fašizmu. On se još jače odražava u njemačkom nacionalsocijalizmu, koji, ma koliko gradio svoje ideale na zemaljskim temeljima (rasi, krvi, itd.) sav je prožet nekom mistikom. Vidi o tome kratku, ali pregnantnu kritiku dra Andrije Živkovića: Osnovne ideje »pozitivnog kršćanstva« u Njemačkoj, Zagreb, 1935. V. također niz dobrih informativnih članaka u »Hrv. Straži« 1935, pod naslovom »Misticizam trećeg Reicha«.

izgledalo, — i tamo čak, gdje je materijalističko poimanje uzeto kao osnovna naučna dogma, u samoj boljševičkoj Rusiji, struji vjetar misticizma i religioznosti.[25] Paradoksno još više ali jednako istinito: i u samoj niskoj erotici traže se mistički i božanski elementi.[26] Filozofska pak literatura, sa senzacionalnom Bergsonovom knjigom[27] na čelu kao da se sprema jurišem osvojiti Boga i božanski život, što ga samo kršćanstvo pruža.

Krute materijalne stvarnosti više ne zadovoljavaju ljude naše generacije, oni hoće božanske zbiljnosti i božanskog života, oni žude za nadljudskim, nadzemaljskim realnostima. Neugasiva težnja za Bogom i božanskim, koja je oduvijek živjela u čovjeku, prolomila se i provalila je to jačom elementarnom snagom, što je dulje bila obuzdavana i sputavana okovima aprioristickih i tjesnogrudnih filozofskih koncepcija. Kao kakva nepobjediva sila ona se razasula u svim smjerovima, ne bi li kako otkrila Boga, za kojim je duša neutaživom glađu čeznula.

Čovjek je prestao biti tako naivan da poriče potrebu božanskog života, on uviđa, da ga najobičniji realizam u promatranju činjenica sili, da tu potrebu prizna. U svojoj duši on konstatira zahtjev za uzvišenijim nadljudskim životom i on se zato više ne odvraća od njega. To je sigurno jedan veliki plus u duhovnoj kulturi, koji se nalazi kod znatnog dijela naših suvremenika.

Znaci preporoda dakle očito postoje. Čovjek diže svoje poglede od zemlje, a problem je ipak, sežu li ti pogledi do neba? Problem je, i o njem zavisi sav ljudski život i sva naša budućnost, hoće li čovječanstvo, ovako žudeći za Bogom doći do njega. Hoće li ovaj zanos tako jak, ali i tako dvojben za mističnim i nadljudskim životom dovesti pravoj kršćanskoj zbiljnosti, milosti, koju Krist daje? Zar i misticizam njemačkog rasističkog kršćanstva i »mesijanizam« ruskog komunizma i oduševljenje filozofa, koji po-

---

[25] O toj pojavi niče sve brojnija, solidno dokumentirana literatura. Da ne spominjemo svega, upozorit ćemo na najmarkantnije: Le Marxisme est-il une religion? članak od N. N. Alexeieva u reviji »La Vie Intellectuelle«, 25. VIII. 1933. p. 231—250; Iwan von Kologriwof, Die Metaphysik des Bolschewismus, Verlag A. Pustet, Salzburg; Nikolas Berdiaeff, Problème du Communisme, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1933; Waldemar Gurian, Der Bolschewismus, Freiburg im Br. Herder, v. naročito u tom djelu: Die bolschevistische Doktrin p. 162 sq., Das Absolute des marxistisch-bolschevistischen Glaubens, p. 180 sq.

[26] Tipičan je reprezentant ove literature André Gide.

[27] Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, F. Alcan 1932. U ovom djelu pisac prikazuje kršćanski mistički život kao vrhunac ljudskog života, a ljubav mistika kao najuzvišeniji izraz životnog djelovanja. V. o tom: dr. Đ. Gračanin, Moderni filozof — branitelj kršćanstva? Sarajevo 1935, Nova Tiskara Vrček i dr.

riču razumu osnovna prava njegova — zar sve to da dovede Bogu i njegovoj božanskoj milosti?

Putevi su duha dakako nepoznati i Providnost ima kadgod svoja čudesna sredstva, o kojima mi unaprijed ne možemo izricati definitivnih sudova. Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. No u sebi promatrana ova nova i poletna orijentacija prema mističnom i božanskom životu ne može kršćanskom teologu ulijevati osobitih nada. Ona ističe božansku, nadljudsku stvarnost kao potrebu ljudske duše, ali nije li upravo u tome pogibao, da se čovječanstvu, gladnom i žednom Boga, podmetne surogat prave božanske realnosti, nadomjestak kršćanskog nadnaravnog života, koji samo milost daje? Nije li ovo traženje Boga i božanskog života među stvarnostima, koje često ništa božanskog nemaju znak, da mi ovaj put doista zalazimo u posljednju etapu velike borbe, koju su predviđali slavni teolozi i koji su je nazivali borbom o samu ontološku stvarnost naravnog i nadnaravnog poretka?

5. Važnost ontološkog momenta u rješavanju problema

Kršćanstvo straži isključivo za se ovaj ontološki nadnaravni red. U suvremenim tendencijama za božanskim životom ne da se većinom ni naslutiti, da bi božanski život bio nešto, da tako reknemo, specifična, zasebna, Bogu vlastita, nešto, što čovjek samo od Boga određenim načinom može dobiti. Htjelo bi se da superiorni, čak mistički život bude dio same naravi, da se božanska zbiljnost mogne naći pod svim oblicima ljudskog života. Ističe se i »superiornost« takvog shvaćanja nad kršćanskim. Kršćanstvo tobože »žrtvuje narav« nadnaravi[28] dok se ovdje božanstvenost traži unutar same naravi, što izgleda mnogo privlačivije. Jer »dok se kršćanstvo sa svojom bitnom karakteristikom nadnaravnosti gleda kao potpuna cjelina, nadostavljena na narav, ono ostavlja čovjeka indiferentnim«.[29] Ali ako se pokaže, da je čovjek u sebi božanstven, da se radi samo o tom, da on tu božanstvenost nađe ili razvije, onda, dakako, indiferentnost mora prestati. Pobožanstveniti, u tom slučaju, svoju narav znači naći sama sebe, otkriti svoje više, ali istodobno pravo ja, a ne ne znam kakvu izvana uzetu stvarnost. koja s našom naravi ništa zajedničkog nema, niti može imati.

Konflikt, kao što se iz svega ovoga vidi, ne tiče se više izravno naših etičkih i intelektualnih naravnih i nadnaravnih sposobnosti, to je sukob, koji tangira samu ontološku stvarnost nadnaravi. U čem je ona i kako se do nje dolazi? Crkva je davno, na usta sa-

---

[28] V. Bainvel, op. c., p. X.

[29] G. Tyrrel, Faith of the millions. Prema Rev. du clergé français, 15. VI., 1902., p. 148.

mog svog Apostola rekla, da mi postajemo dionici božanske naravi, divinae consortes naturae[30] i to načinom od Krista određenim. Ali, nije li u samim ovim riječima uključena neka kontradikcija? Jer ako mi doista — što filozofski stoji — imamo svoju determiniranu ljudsku narav, a bitna je karakteristika naravi, da se ne mijenja, (jer kad bi se promijenila, prestala bi biti) nije li onda apsurdno i pomisliti da bi mi, pomoću neke izvana pridošle i strane nam naravi, mogli biti transformirani u božanska bića? Nije li po sebi oprečnost među dvije naravi takva, da o kakvom spajanju između njih ni govora ne može biti? Nije li upravo fatalno za nas, ako hoćemo da postanemo ljudi superiornog božanskog života, da ostanemo ono što jesmo, — ljudi i — ništa drugo. Ili, ako to ne stoji, nije li tada fatalno ono, što prije spomenusmo, da se naime narav žrtvuje nadnaravi, da se narav uništi i na njenim ruševinama izgradi nadnarav? Nije li to upravo smisao afirmacija kršćanske asceze, da narav treba mrtviti, krotiti i konačno uništiti? Nije li to smisao Kristovih riječi: »Ako zrno pšenično padnuvši na zemlju ne istrune, samo ostaje; ako li istrune donosi rod.«[31]

Odgovor na ova pitanja, pitanja ontološkog kršćanskog poretka, duboko tangira ne samo teologiju nego i čitav naš ljudski i kršćanski život. On tangira teologiju, jer je pitanje odnošaja naravi i nadnaravi središnje pitanje čitave teologije. Kršćanski teolozi i apologete su se njime oduvijek bavili, a danas, kad se božanski život traži tamo, gdje ga uopće nema, ono poprima novu i izvanrednu važnost. Već je Scheeben bio rekao: Ovo isticanje i razvijanje nadnaravnog karaktera kršćanstva čini nam se glavna zadaća vremena za znanost i život.«[32] Ono tangira kršćanski život, u teoriji i u praksi. O njemu zavisi konačno rješenje pitanja, koja se odnose na etičku i intelektualnu stranu problema. Snaga naše spoznaje potječe iz bića i naravi duha, jer narav je izvor svih bitno ljudskih osobina čovjekovih. Što je savršenija narav, to su svršenije sile.[33] Riješi li se dakle sretno ovo središnje pitanje, i pitanjâ, koja tangiraju naše moralne odnosno intelektualne sposobnosti, dobit će time svoj potpuniji i sigurniji odgovor.

Dok ovo posljednje naglašujemo, ne mislimo reći, da će ova studija biti kakav posve novi način tretiranja ovog važnog pitanja. Utrti putevi u teologiji su najsigurnije sredstvo, da se do istine dođe. A bilo bi naročito preko svake mjere pretenciozno, da ne

---

[30] II. Petr., I, 4.

[31] Iv., XII, 24.

[32] M. J. Scheeben, Natur und Gnade, neu herausgegeben von dr. M. Grabmann, J. Kösel & Friedr. Pustet, München, 1935, p. 29.

[33] Idem, p. 43.

reknemo posve nerazumno, u pitanju, o koje se borba vodi više od hiljadu godina, ne obazirati se na ono što je uz toliko napora stečeno. Pokušat ćemo stoga samo, da sistematskim izlaganjem i produbljivanjem baštinjenih istina unesemo tračak svijetla u ovo pitanje, koje zaokuplja tolike duše u naše doba.

RAZGRANIČENJE POJMOVA

»Tradicionalni pojam naravi uzrok svega zla«

Idejna situacija, do koje smo danas došli sili nas, — ne manje nego sama važnost stvari, — da problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda što bolje sam u sebi proučimo, da pomno analiziramo prije svega pojmove, a zatim i samu stvarnost, koja je pojmovima označena.

Prema nekim autorima izgleda da je hiljadugodišnjoj borbi o ovaj problem krivo upravo to, što su ga krivo shvaćali, što je sama koncepcija naravi i nadnaravi bila neispravna. »Što se nas tiče, piše Eduard Le Roy, mi ne zadržavamo, u ovom slučaju, kakav takav tradicionalni pojam naravi, koji je uzrok svega zla, koji čini konflikt (odnošaja naravnog i nadnaravnog reda) s temelja nerješivim... Ljudska je narav više napre-

---

[33a] Zanimljivo je, da literatura, koja ovo pitanje u sebi i ex professo obrađuje nije preveć obilna. Iako je po priznanju najvećih katoličkih umova ono u središtu čitave teološke nauke, razmjerno je malo djela — i kod velikih naroda — koja bi problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda zasebno pertraktirala. Posebno je u novije vrijeme izgleda nastao neki zastoj u tom pogledu. Koliko nam je poznato, posljednje po datumu izlaska je Nature et Surnaturel od J. V. Bainvela, koje je prvi put publicirano 1903., a zatim 1904., 1916. i 19931., no bez kakvih većih promjena. Od starijih autora, koji su pitanje temeljito obradili treba, dakako, u prvom redu spomenuti sv. Tomu, koji je prodro u najveće dubine njegove, još davno prije važnih koncilskih odluka. No on sam nije napisao zasebna većeg traktata o problemu. Klasično je djelo o stvari: De natura et gratia, što ga je napisao Dominicus Soto. Isto tako poznato i važno je: Martinez de Ripalda, De ente supernaturali, iako je pisac ovog djela ponekad contra communes sententias theologorum. Među starija, ali još uvijek najsolidnija djela spada i Natur und Gnade od M. J. Scheebena (prvo izdanje 1860., drugo je nedavno izdao dr. M. Grabmann), zatim Bellamy, La vie surnaturelle, considerée dans son principe, Matignon, Questions du surnaturel, Abbé de Broglie, Conférences sur la vie surnaturelle. Djela, koja su u većoj ili manjoj vezi s pitanjem ima vrlo mnogo. To su u prvom redu traktati de gratia de revelatione, zatim sva sila studija o ovom ili onom gledištu na stvar, polemički spisi proti naučavanju protestanata, janzenista itd. — Izvori su, osim sv. Pisma, crkveni oci, osobito grčki, koji stvar mnogo više u sebi i za se promatraju nego latinski. Od latinskih je nesumnjivo najvažniji sv. Augustin a od grčkih sv. Ćiril Aleksandrijski.

dak, postajanje, nego neka stvar. Ona se ne može izraziti jednim zauvijek izrađenim pojmom. Ona se ne može definirati izvan vremena. Pokušaj i razvitak njezin su sastavni dio. Ona je otvorena i dinamična. Ona je po svojoj biti, život, trajanje, iznalaženje. Ništa se ne može definirati statički i odijeljeno (barem ako se hoće da siđe do dna stvari) a ljudska narav manje nego išta drugo...«[34] Statičnost znači zatvorenost, ograničenost i nepomičnost a narav je ljudska nešto posve protivna. Ona po svojim nutarnjim zakonima ide prema jednom višem životu. Ali ne bojmo se; ne radi se nikako, tako barem dodaje Le Roy, o ne znam kakvoj naturalističkoj nauci, po kojoj bi čovjek bio dovoljan sam sebi da ostvari svoj cilj. Tko je ikad bio tako naivan ili drzovit, da se naziva katolikom s takvom naukom? Ali tko ne vidi također, da ovakova jedna nauka bitno pretpostavlja pojam statične i zatvorene »naravi«, koju sam malo prije spomenuo?«[35] Naturalizam se može pojaviti samo tamo, gdje su iskrivljeni pojmovi naravi. Čitava je dakle stvar u tom, da upravo taj pojam ispravno shvatimo.

Mi ne možemo prihvatiti, završava pisac, tradicionalnog shvaćanja naravi, jer ono pretpostavlja, da između naravnog i nadnaravnog reda postoji prekid, ono suponira, da su nadnaravne istine nešto strana i izvana nametnuta našem duhu. A »jednu istinu, koja bi nam došla posve izvana, kao stvar radikalno vanjska, strana, heterogena našem duhu, bez prethodne priprave u nama, bez prethodnih dispozicija, bez ikakvih zahtjeva (dapače ni latentnih) s naše strane,... takvu istinu — ako se tada uopće može upotrebljavati ova riječ, bilo bi nemoguće asimilirati, shvatiti, ona bi bila jedno čisto ništa za nas, a ukoliko bi je ipak primili podnoseći je, kao neku vrstu verbalnog naputka — početak duhovne smrti. Svaka istina koja hoće da život daje, mora u nama imati svoje korijenje, u nas biti usađena, mora odgovarati potrebi, koju mi više ili manje osjećamo.«[36]

Ovo, što E. Le Roy ovdje ovako eksplicite tvrdi, to implicite naučava i njegov učitelj Henri Bergson u svim svojim djelima a posebno u »Dva izvora morala i religije«.[37] To mišljenje izravno ili neizravno zastupaju svi oni naši suvremenici, koji unutar same naravi čovjekove traže elemente božanskog života i koji otklanjaju svaku čisto izvanjsku intervenciju Božanstva u ljudskome životu.

Ovo je, kao što se vidi čitavo jedno posebno gledanje na stvar, čiju ćemo ispravnost kasnije morati ispitati.

---

[34] Revue biblique, janvier 1906, p. 21.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Cfr. Moderni filozof — branitelj kršćanstva, p. 101.

No još se prije postavlja pitanje, je li ovako prikazano tradicionalno shvaćanje naravi doista autentično. Da li je narav po shvaćanju Crkve i po skolastičkom učenju zaista takva, da je uzrok svega zla u ovoj stvari, zar ona zbilja onemogućuje ispravno rješenje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda? Je li po tom shvaćanju narav tako zatvorena, da joj sve, što izvana dolazi mora nužno biti strano i heterogeno?

Šta je narav po tradicionalnom učenju Crkve i skolastičke filozofije?

Narav i »naravno«

Po autentičnom skolastičkom shvaćanju izraz narav može imati različita značenja. Pozivajući se na slavnu filozofsku nauku Aristotela, sv. Toma[38] nam tumači da je riječ natura, narav (grč. fysis) uzeta od nasci roditi se (kao i fysis od fyesthai) te označuje prvotno rođenje (nativitas) živih bića. S ovog prvotnog smisla prenešena je riječ i na sam princip toga rađanja, a onda, i naročito, na ono što roditelj daje rođenome i što ovaj od njega prima. Drugim riječima narav je u vlastitom značenju bitna značajka, upravo »forma« bića u filozofskom značenju riječi, ili specifična bit neke stvari. A kako rađanje u pravom smislu postoji samo kod živih bića i kako se rađanjem predaje život drugom biću, riječ narav uključuje u sebi ne baš jednostavno bit, bez ičeg daljnjeg, nego bit u odnošaju sa životom, s djelovanjem, »interius principium motus«, nutarnji princip gibanja, ono što je izvor, temelj čitavog života. Ona tako više označuje svojstvo koje iz biti proizlazi, nego samu bit.

Analogno riječ se narav upotrebljava i za oznaku biti materijalnih stvari, ukoliko se naime i u njima nalazi neka supstancija, neki skup oznaka, koje ih bitno karakteriziraju. Ako pak riječ narav uzmemo sasvim općenito kao oznaku za bit i životni princip, ma kakva bića, onda se dakako može primijeniti i onim bićima koja ne komuniciraju svoj naravni život drugim bićima, naime duhovima. Jasno je, da se riječ narav u ovom smislu može a fortiori primijeniti i na samog Stvoritelja. Na ovaj način riječ narav poprima transcedentno značenje, koje kako vidimo, može biti raznolično.

---

[38] In Metaphysicam Aristotelis commentaria, lib. 5. lect. 5, 808—820. Cfr. također: S. Th. Ia, q. 29, a. 2; IIIa, q. 2, a. 1.; Garrigou-Lagrange, De Revelatione, Roma, 1929, vol. I., p. 197 sq.; J. Gredt, Elementa Philosophiae scholasticae, Freiburg i. Br. Herder, 1922, vol. I., p. 213 sq. Od starijih autora, koji su stvar obradivali treba spomenuti: Schäzler, Natur und Übernatur, Mainz, 1865, Schebeen, Handbuch der kathol. Dogmatik II, 240—248.

Konsekventno ovim raznim upotrebama riječi narav i smisao riječi naravan može biti viševrsna.

U najopćenitijem značenju nazivamo naravnim sve ono što naravi pripada, bilo tako da iz nje proizlazi, bilo tako da joj odgovara.[39] U tom su smislu naravna bića koja su u prirodi. Naravne su sile i svojstva, koja proizlaze iz naravi ili biti neke stvari; naravno je i samo djelovanje ukoliko spontano potječe od nekog bića, bez kakvog vanjskog utjecaja. Naravno je i ono što se ne protivi naravi. Naravno je takoder dobro, koga neko biće može postići svojim naravnim silama. Naravan je čitav poredak bića ukoliko ta bića imaju da postignu cilj, koji ne nadilazi njihove naravne sile.

Nadnarav i »nadnaravno«

Znači li ovo dosadanje izlaganje, da sve ostalo, što naime nije naravno, mora nužno biti nenaravno? Tako se više puta misli i stoga upravo tvrdi, da problem božanskog života postaje za čovjeka nerješiv tim samim što se apelira na nešto, što se nalazi izvan njegove naravi. U prvi mah može se ovo mišljenje učiniti i opravdanim. Logički je naravnom kontradiktorno nenaravno. Zato, bez kakvih posebnih podataka, moglo bi izgledati da je to u ovom slučaju jedina opravdana opreka. Ipak nije tako. Bez obzira na to kako je u stvari, konstatirajmo da čisto logički, naravnom može biti oprečno i nadnaravno.

Šta bi dakle bilo nadnaravno?

Sasma općenito govoreći sve ono, što je iznad i izvan naravi, što je više od nje.[40] Ako uzmemo narav u svom materijalnom značenju nadnaravna, obzirom na nju, bit će sva viša bića, a posebno dusi, koji je moću, djelovanjem i dostojanstvom nadilaze. Nadnaravnim možemo zvati takoder uzrok, koji nije podvrgnut naravnim zakonima, posebno pak Uzrok, koji toliko nadmašuje svu narav, da je sam stvara, ravna njezinim razvitkom, njezinim zakonima i djelovanjem. Nadnaravnim ćemo smatrati i djelovanje, koje nadilazi naravne sile, kao stvaranje, ili uskrisivanje mrtva čovjeka. Ali može se nadnaravnim nazvati i takvo naravno djelovanje, koje bi po sebi moglo biti naravno izvedeno, ali ga je stvarno

---

[39] To je važno primijetiti, jer mnogi sv. oci prema prilikama upotrebljavaju riječ narav u raznim značenjima. Tako sv. Augustin dok piše proti Manihejcima stalno upotrebljava riječ narav da označi njome bit ili supstanciju svega stvorenoga, koju ništa ne može uništiti. Naprotiv u borbi s Pelagijancima on se služi riječju narav za oznaku stanja u kome je čovjek bio početno stvoren i za takvu narav tvrdi da je grijeh može uništiti.

[40] Cfr. Garrigou-Gagrange, op. c., p. 191 sq.

proizveo neki nadnaravni uzrok. Tako vidimo da nikakvo djelovanje ne možemo zvati sasvim nadnaravnim dokgod ono nužno ili barem stvarno ne proizlazi od nadnaravnog uzroka.

Ako je, kako smo vidjeli, naravno sve što neko biće snagom svoje naravi, pomoću nje ima ili može imati, onda ćemo, analogno tome, nadnaravnim nazvati također sve što se nalazi u naravi, ali je iznad nje: sve sklonosti i sposobnosti, svako djelovanje i život, sve odnošaje i prava, koja ne pripadaju bitnosti određenog bića. Sve ćemo dapače ovo nazvati nužno nadnaravnim, ukoliko ih naime nije mogla proizvesti narav u kojoj se nalaze, nego jedna viša sila. I to će tada biti nadnaravno u pravom značenju riječi. Nadnaravnim ćemo dakle unutar naravi smatrati sva ona svojstva, zahtjeve, sile, djelovanje i odnošaje, koji nadmašuju sve što god se na samoj naravi zasniva i koji su tako uzvišeni da pripadaju jednom višem, zasebnom redu.[41]

Po sebi se, dakako, razumije, da je sve to, što ovako nazivamo nadnaravnim u sebi također neka narav, te da ono, što je nadnaravno obzirom na jednu narav, naravno je drugoj, višoj naravi. Ono što označuje ovakvu višu narav mi ćemo nazvati nadnarav. Dakako da tim ne postavljemo još nikakvih tvrdnja o stvarnoj eksistenciji nadnaravi kao ni o odnošajima, koji bi između nje i naravi mogli postojati, mi zasad samo preciziramo izraze.

Ako dakle čitavo biće nekog duha s temelja drugačije postane i to ne uništenjem, nego preobraženjem i uzdignućem, tada možemo kazati da nižoj naravi pristupa jedna viša narav, koju nazivamo nadnarav. Nadnarav smatramo prema tome ono, što narav nad nju samu uzdiže, što je preobražava, što je uzvisuje na jedan viši stupanj, do kog ona sama od sebe, po svojim silama, zahtjevima i zaslugama ne bi mogla doći.

Ne kažemo ovim, da pod izrazom »nadnarav« razumijemo neku novu supstanciju, koja bi pridošla naravi. Ali se razilazimo i od Ed. Le Roy-a, Bergsona i drugih time, što u nadnaravi ne gledamo samo puki razvitak naravi ili usmjerenost naravi prema višoj naravi. Ona za nas označuje više, preobražavajući svojstvo, izvana pridodano naravi.

Postoji li mogućnost ovakovih odnošaja, to će nam tek stvarno proučavanje naravi i nadnaravi pokazati. Ali već zasad vidimo po samim osnovnim pojmovima, da tradicionalno shvaćanje naravi i nadnaravi ne uključuje u sebi neukloniv i nepomirljiv sukob između njih. Ne tvrdi se, da bi nešto strana pridolazilo naravi, da bi dvije heterogene naravi morale biti stavljene jedna uz drugu, da koeksistiraju, nego da jedna, niža narav biva uzdignuta pomoću

---

[41] Bainvel, op. c., pp. 33, 34.

više. Po sebi, barem izražajno, u tome još nema nikakve nesavladive oprečnosti. No postoji li i stvarna oprečnost?

NARAVNI RED

Značajke i sposobnosti naravi uopće

Kad je M. J. Scheeben pisao svoju opsežnu Dogmatiku,[42] tada je još glavna opasnost za problem odnošaja naravi i nadnaravi bila u tom, da narav ne bude preveć ponižena na račun nadnaravi. Mnogi misle, piše on, da će time milost pravo uzdići, ako narav snize i unište.[43] Danas se je položaj problema u tom pogledu znatno promijenio.

Opasnost, barem izravno, nije u tom, da narav bude degradirana, opasnost je u tom, da se narav odveć ne uzvisi, da joj se ne pripišu značajke i prava, kojih ona uopće nema. Tendencija, koja izbija kod naših suvremenika ide, ne za tim da religiozne pojave učini naravnim, nego naprotiv narav digne do mističkih visina.[44] Po sebi, kako ćemo vidjeti, nastojanje nije manje pogibeljno po ispravno shvaćanje odnošaja naravnog i nadnaravnog reda nego ono prvo i stoga, ne manje imperativno, ono nam nameće dužnost, da značajke naravnog reda najprije općenito a onda i posebno, ukoliko se naime tiču čovjeka, što pomnije razmotrimo.

Što se tiče naravi uopće rekli smo, da narav u svom najpotpunijem smislu označuje bitna svojstva i životnu sposobnost neke supstancije. Ona označuje sposobnost za određeno životno djelovanje i gibanje određenim smjerom obzirom na razvitak i savršenstvo, što ih ima da postigne.

Ako ove prvotne oznake filozofski točnije pokušamo precizirati vidimo prije svega, da svaka narav znači skup određenih dobara, ili jednostavno da znači neko dobro. Dobra je narav, dobre su konsekventno tome i sve njezine sklonosti i sposobnosti, sve one snage i težnje, koje iz naravi izbijaju. Filozofski je nemoguće i misliti da bi drugačije moglo biti: Ens et bonum convertuntur. Dapače, ukoliko je narav ili supstancija bića po sebi neuništiva, utoliko je i neuništiva i njena dobrota sa svim svojim bitnim značajkama. Neuništive su sklonosti i težnje naravi za njezinim vlastitim dobrom. Ma kakve promjene oko naravi nastajale, ma šta se s njom samom zbivalo, dok ona postoji, dotle postoji i njena dobrota i dobrota svih njezinih snaga i sposobnosti.[45] Utoliko su i sami racionalisti imali pravo, kad su

---

[42] Handbuch der kath. Dogmatik, 3 Bände, publicirano od 1874 do 1887.

[43] Ibid. trad. française, t. III. p. 491.

[44] Borne, La spiritualité bergsonienne et la spiritualité chrétienne, Études Carmélitaines, octobre, 1932, p. 172.

[45] Natur und Gnade, p. 73.

naime tvrdili, da biće kao takvo ima uvijek u sebi snagu i sklonost prema dobru. Krivo bi međutim imali, kad bi si ove naravne sposobnosti zamišljali samo kao nešto pasivna, uspavana, što tek vanjskim poticajima prelazi u djelovanje. Ne, naravne sposobnosti su aktivne sklonosti i narav kao takva znači jednu aktivnu moć.[46] No je li narav po sebi samo jedna aktivna moć?

Narav nije samo u sebi dobra, ona i teži za dobrom. Ona teži s jedne strane za tim da gibanjem i djelovanjem uredi, svoj stav prema drugim, a napose višim bićima. To je njezin vanjski cilj. Ona teži također, da se nutarnje usavrši i upotpuni razvijanjem vlastitih sposobnosti. I to nazivamo njezinim nutarnjim ciljem. U praksi će se vanjski i nutarnji cilj vjerojatno podudarati. Približavanje k jednom vodit će drugom. No to momentano nije za nas važno. Ono što je važno, to je pitanje: do koga dobra ili do koje savršenosti može narav uopće da se digne?

U prvi mah odgovor na ovo pitanje izgleda vrlo jednostavan. Narav je sposobna za onu savršenost, koja odgovara njezinim naravnim moćima. Ona može doseći ono savršenstvo, koje je unutar njezinog prirođenog djelokruga. U stvari ovakav odgovor ne može nas zadovoljiti. Ne može po sebi, a ne može ni obzirom na problem, koji rješavamo.

Odgovoriti uistinu na ovaj način znači implicite naravne sposobnosti aprioristički zaokružiti i ujedno vrlo ograničiti. Po ovom shvaćanju narav bi mogla samo ono, što sama po sebi može. A ipak, ako se uzme u obzir to, da narav nije sama od sebe, nego da je od drugog stvorena, ne izgleda li posve naravno pretpostaviti, da njezina savršenost nije nužno i jedino uvjetovana onim što ona sama može, nego i onim što njezin Stvoritelj može s njome? Ne izgleda li naime, dok opravdano tvrdimo, da je narav sposobna izvjesno savršenstvo postići, također jednako opravdano pretpostaviti, da je ona sposobna neko savršenstvo primiti? Čime bi njezina moć bila ograničena u ovom posljednjem smjeru? Ne vidimo nikakva razloga, da narav ograničavamo isključivo na njezine hic et nunc postojeće aktivne sposobnosti. Stablo po sebi ne teži dakako za drugim savršenstvom nego za onim što je u naravi njegovoj. Divlja voćka ne teži, da postane pitomom, to je odveć jasno. Ali zar to nije ona sposobna postati? Zar ona ne može cijepljenjem primiti neko savršenstvo, koga po sebi nije imala i za kim stvarno nije nikad težila?[47]

---

[46] Idem, p. 76.

[47] La personnalité morale d'après Kant, son exposé, sa critique à la lumière du thomisme, Paris, Mignard, p. 151. — Prvi od sv. otaca, koji se poslužio ovom komparacijom izgleda da je sv. Irenej, cfr. Adv. haer., III, 17, 2.

Značajke i sposobnosti ljudske naravi

Ono što vrijedi o naravi uopće, mora nesumnjivo vrijediti i za ljudsku narav!

Ipak, ukoliko je ljudska narav sastavljena od dva principa, duha i tijela, te kao takva zauzima poseban položaj u naravnom redu, ona zaslužuje da se na nju posebno osvrnemo, tim više što se problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda zapravo najviše i postavlja obzirom na čovjeka.

Između tijela i duše postoji naravno jedinstvo ukoliko tijelo igra ulogu materije a duh forme.[48] Pretežnost duha u ovom sastavu po sebi je očita. Čovjek i njegove naravne osebine imadu se prosuđivati uglavnom po duhu. Sama tvar je, ako je tako moguće govoriti, produhovljena ovom zajednicom. Uza sve to, sam duh gubi nekoliko u ovoj zajednici na svojoj čistoći i zapada u izvjesnu zavisnost o materiji. Tvar, koju on »informira« i uzdiže sprečava ga, da razvija svoju čisto duhovnu aktivnost, ona ga sili, da svoj djelokrug protegne i na čisto materijalne stvari.

Što je najgore, tijelo po sebi, ukoliko je naime sastavljeno od dijelova, ne posjeduje principa stalnosti i neuništivosti. Po sebi ono, dapače, teži za rasulom. A to ne može nego dovesti do konflikta između težnjâ duha za svojim vlastitim i vječnim savršenstvom i težnjâ sastavljene naravi čovjekove, koje naravno ne mogu biti nego prolazne. Ciljevi duha, koji je po sebi neuništiv i tvari koja po sebi propada nisu isti. Duh nema po sebi moći da zajednicu s tijelom trajno osigura, te bi ta zajednica samo vanjskim utjecajem mogla biti ostvarena. Ako pak ona nije ostvarena, duhu ne preostaje nego pustiti tijelo da se po svojim naravnim zakonima jednom odijeli od njega, kako bi on bolje mogao težiti za svojim vlastitim savršenstvom. On je i tako bitni dio čovjekov.

Promatrajući stoga duh i njegove oznake, vidjet ćemo i koje su glavne čovjekove naravne sklonosti i u kojoj on može da ih ostvari.

Bitne dvije sposobnosti, razum i volja, označuju glavne životne smjernice njegovih težnja i njegovih nastojanja. Težnjâ i nastojanjâ oko spoznaje i težnjâ i nastojanjâ oko ljubavi. U tome su osnovne značajke svake ljudske kao i svake druge duhovne naravi. U njihovoj realizaciji stoji savršenstvo bića. Potpuno, prema tome, savršenstvo,[49] što bi ga duh svojim naravnim silama polučio, stajalo bi s jedne strane u tome, da se spoznajom vine do vrhovne Istine i ljubavlju sjedini s vrhovnim Dobrom; da dođe do mirnog i nepomućenog uživanja Boga (do neizrecive sreće, koja je nutarnji cilj njegova bića), a s druge strane da mišljenjem i voljom dođe

[48] Cfr. o tome Ia, q. 75 i 76., cfr. također opsežno djelo Mgr de la Bouillerie, L'homme, sa nature, ses facultés, sa fin d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin, quatrième edition, Paris.

[49] Natur und Gnade, p. 91.

u sređene moralne odnošaje s ostalim bićima (u čem stoji vanjski cilj njegov).

Dakako, da će ostvarenju ovog cilja smetati uvijek tijelo. Dok je duh vezan na tijelo on ne može, barem ne može odjednom, razviti sve svoje sile.[50] Postepenim tek napredovanjem, idući od vidljivih do nevidljivih stvarnosti on može rasti u spoznaji i u ljubavi. »Jer što je na njemu (naime na Bogu) nevidljivo od stvorenja svijeta, razabire se i opaža po stvorenjima, i njegova vječna sila i Božanstvo . . .«[51]

Pitanje je samo, do koga stupnja može čovjek ovako doći u spoznaji i ljubavi. Ima li u njemu kakvih mogućnosti i možda čak zahtijeva, da Boga direktno vidi i njegovom se samom naravi sjedini? Nije li narav njegova takva, da po svom razvitku ide k tome visokom cilju? Nema li čovjek već u svojoj naravi nešto, što bi mu sad dopuštalo da se izravnije sjedini s Bogom nego to dozvoljava razum, a što bi mu kasnije davalo pravo i mogućnost da vidi Boga, ne samo »kroz ogledalo i u zagonetki« nego i »licem u lice«?[52] Mi se naime pitamo: Nije li Bog sam stavio u nas nešto »božansko« kad je rekao: »učinimo čovjeka na sliku i priliku svoju«, »ad imaginem et similitudinem suam.[53] »Similitudo« očito znači božansko svojstvo ili osobinu i u tome se tumači ne razilaze.[54] »Ljudska narav, kaže Scheeben, ima također ukoliko je ljudska narav nešto božanskog u sebi po svom duhu, po kome je ona slika Božija i po svojim duhovnim silama, kojima ona može Boga spoznati i ljubiti. Ako dakle božansko (svojstvo) iz čovjeka posve nestane, prestaje i narav biti pravom ljudskom naravi.«[55] Štoviše, nastavlja isti pisac: »Neka se ne rekne da je narav po grijehu postala nesposobna za božanstvenost. Bio grijeh ma kako velik, prešao on u đavolsku okorjelost, dobru narav i snagu i djelovanje oko naravne spoznaje Boga, ne uklanja zla volja.«[56]

---

[50] Mnogi odlični teolozi zastupaju mišljenje da bi duh odijeljen od tijela morao odjednom postići svoje savršenstvo. Cfr. idem, p. 93.

[51] Rim., I, 20.

[52] I Kor., XIII, 12.

[53] Gen., I, 26.

[54] Cfr. Hadriano Simon-Joh. Prado, Praelectiones biblicae, Vetus Testamentum 1. I., Taurini, 1934, p. 19.: Imago et similitudo in eo differunt, quod imago est ipsa effigies sive simulacrum alicuius rei, similitudo vero ea qualitas qua quid archetypum suum perfecte imitatur. — Homo igitur his verbis Dei imago eaque simillima renuntiatur.

[55] Natur und Gnade, p. 115.

[56] Idem, p. 115, 116.: Cfr. p. 74.: Dieses ist so wahr, dass selbst da, wo die Sünde im Willen wie zur anderen Natur geworden ist, dennoch die Natur sich immerfort dagegen sträubt, und sogar bei den Teufeln und Verdamten die grösste Qual in diesem Streite zwischen der unaufhaltsam nach dem Guten strebenden Natur und dem davon abgekehrten Willen besteht.

Općenito dakako vrijedi tvrdnja, da su narav i bit Božija iznad svega stvorenoga, ali nema li, u čovjekovom slučaju ili u svakom slučaju kad se radi o duhovnim bićima, već sama njihova narav u sebi nešto božansko, čime dolazi u srodnost s Bogom i čime postaje sposobna da Boga u njegovoj vlastitoj naravi vidi i posjeduje? Ako je ovo smisao netom navedenih riječi, onda bi doista vrlo lako otpala prije spominjana bojazan nekih autora, da naime kršćanstvo sa svojom bitnom karakteristikom nadnaravnosti ne ostavi čovjeka indiferentnim,[57] ili, kako reče Le Roy, da mu bude nemoguće visoke kršćanske istine asimilirati.[58] Ovo bi u stvari značilo, da je ljudska narav u sebi već božanska i da njezine granice moramo protegnuti mnogo dalje nego smo to dosad bili učinili.

Ostao bi, dakako, još problem tijela, koje je udruženo s duhom i koje ne nosi po sebi nikakvih osobitih božanskih znakova, ali nije li tu čitava jedna tradicija čovječanstva, da nas nauči i da nam rekne kako duh može, postepenim pročišćavanjem, naći svoju pravu narav i dići se tako k samom Bogu te sjediniti se s njime? Nije li, oslanjajući se na Platona, i kršćanstvo tako mislilo? Nijesu li konačno i opravdano ovako shvatili stvar i mnogi ozbiljni duhovi našeg vremena?

PRIJELAZ K NADNARAVNOM REDU

Neostvarene težnje filozofskih nauka

Vratimo li se unazad, kulminantnoj periodi grčke filozofije vidimo da je u njoj dosta općenito i duboko bilo usađeno uvjerenje, da narav čovjekova ima u sebi nešto božansko i da čovjek filozofirajući i pročišćavajući se od svog osjetilnog može doći k Bogu. Platona su i mnogi crkveni učitelji smatrali najvećim grčkim teologom i gotovo kao nekog svog preteču, koji je zalutao među pogane. On uči, kaže sv. Augustin, da svijet dolazi od Boga i da se mora Bogu vratiti, da je Bog Stvoritelj i Svijetlo i vrhovno dobro. U tom je, prema sv. Augustinu, nauka platonovaca i zato je on smatra boljom i od kakve druge.[59]

Put pak, da čovjek do Boga dođe, to je filozofija koja uzrokuje ljubav prema Bogu: »non dubitat (Plato) hoc esse philosophari, amare Deum.[60] Sam Augustin kaže, posve

---

[57] Cfr. G. Tyrrel, Faith of the millions.

[58] Revue biblique, art. c.

[59] De civitate Dei, 1. VIII., c. 5.

[60] Idem, 1. VIII, c. 8. Cfr. šta Augustin o tom dalje kaže: »Ipsum autem summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophiam ad beatam vitam tendit fruens Deo sit beatus quem Deus amaverit.« Ovo je mišljenje u tolikoj mjeri bilo rašireno sve do renaissance, da Rafael u svojoj »Atenskoj školi« predočuje Platona kako jednom rukom drži Timeja a drugom pokazuje nebo. Cfr. Wörmann, Geschichte der Kunst, Vierter Band.

u duhu Platona: ipsum verum non videbis, nisi in pbilosophiam totus intraveris.[61] U stvari još više nego kod samog Platona ovo shvaćanje filozofije, odnosno ljudske naravi izbija kod platonovaca: Plutarha, Gaja, Albina, Apuleja, a nada sve kod Platona i Porphyra.[62]

Nemajući sad pred očima kakvog detaljnog proučavanja ovog pitanja, zadovoljit ćemo se samo općom konstatacijom, da je dominantna nota ove filozofije — osobito kod Plotina i njegovih učenika, u tom što (bilo izričito, bilo pretpostavljajući stvar) naučava božansku srodnost naše naravi s Božijom. Za mnoge od ovih filozofa pitanje božanstvenosti naše naravi izravno se ni ne postavlja; oni ni ne diskutiraju o tom je li čovjeku moguće doći k Bogu i sjediniti se s njime. Oni to uzimaju kao po sebi shvatljivo ili kao već prije dokazano. »Koji su, po tebi, prävi filozofi?« pita Glaukon u Republici. I Sokrat odgovara: »To su ljubitelji istine, koji nastoje da je kontempliraju«.[63] To je za njih sve gotovo odmah jasno. Stoga se oni mnogo više brinu oko toga, da nas upute kako ćemo do tog visokog cilja doći. No samo veliko insistiranje na sredstvima, kojima se cilju dolazi, pokazuje nam u kolikoj su mjeri oni vjerovali u ostvarivost jednog takvog ideala.

Zanimljivo je ipak i vidjeti na čem oni točno temelje svoje uvjerenje u ovoj stvari. Ono se zasniva na samom shvaćanju ljudske duše. Duša je prema Platonu, u svom višem djelovanju, u svom mišljenju direktno sjedinjena s božanskim životom. Svojim višim dijelom ona pripada nebu. »Ona nas diže iznad zemlje zbog svog afiniteta s nebom, jer mi smo, ne zemaljska, nego nebeska biljka«. Bog nam je dao dušu kao neki božanski genij — i ona je sposobna da se digne do božanskih realnosti.[64]

Plotin i plotinovci, jednako kao i Platon, smatraju sjedinjenje duše s Bogom vrhuncem djelatnosti. »Jednome«, koji je iznad misli ne može se pristupiti niti ga obujmiti razumom. On se daje duši samo svojom neposrednom i samotnom prisutnošću. Ali Plotin, još više nego sam Platon, govori o sredstvima, koja su potrebna da se duša digne do tih vrhunaca.

Platon je već bio rekao: »zabranjeno je onome što nije čisto, da se čista dotiče«.[65] Plotin i njegovi nasljednici prihvaćaju tu ideju te je još više razrađuju. Čišćenje (katharsis) stoji bitno u tome, da se čovjek oslobodi tijela, krvi i osjetilnih stvari i da konačno, tako da reknemo, napusti sama sebe. No to se čišćenje ne postizava odjednom. Postoji više stupnjeva, kroz koje duša mora proći. Spo-

---

[61] Contra acad., II, III, 8, P. L. XXXII, c. 923.
[62] D. Barbedette, Histoire de Philosophie, Paris, 1923, p. 112 sq.
[63] Republ., V, 375 c.
[64] Time, 90 a.
[65] Phedon, 76, b.

četka to je čisto intelektualna kontemplacija, ali došavši do vrhunca te kontemplacije, sam val, koji ju je dotle doveo povuče je dalje.[66] On je baci preko svih oblika mišljenja prema Dobru i Jednome, prema samome Bogu. Bog se tada ne zadovoljava da se pokaže duši, koja ga promatra, on je svu ispuni.[67] To je jedinstvo.[68] Na ovom vrhuncu ljubavi i sreće šta radi duša? Ništa, nego živi od Boga: njezino djelovanje, sjedinjeno s božanskim djelovanjem, nosi u sebi značajke mira i nju ne buni više pokretljivost osjetilnog svijeta.[69] Po pripovijedanju Porphyra, njegova učenika, Plotin je sam više puta u životu doživio ovo visoko jedinstvo s Bogom.

No uza sve ovo uzvišeno i zbilja produhovljeno opisivanje sjedinjenja duše s Bogom, suvremeni kritičari i filozofi ne misle da je Plotin, bilo teoretski bilo praktično, otkrio prave uvjete sjedinjenja ljudske naravi s Bogom. Tako na pr. Bergson piše u svom djelu »Dva izvora morala i religije«: Što se tiče Plotina, nema nikakve sumnje, njemu je bilo dano da vidi obećanu zemlju, a ipak ne da stupi na njeno tlo.[70] On je išao do ekstaze, do stanja u kome duša osjeća, da je u prisutnosti Božijoj, u stvari on se nije s Bogom sjedinio. On je kucao na vrata pravog misticizma, koji istinski s Bogom dušu združuje, i vrata su se sve više i više odškrinjavala, ali mu čitavome nisu nikad dala da prođe.[71]

Bergson ne veli, da narav nije bila sposobna do tog visokog sjedinjenja s Bogom doći. On samo tvrdi, da stvarno nije došla. To isto Bergson afirmira i za indijski i svaki drugi misticizam,[72] osim kršćanskog. Ali i za kršćanstvo on kaže, da je u općem razvoju, uspjelo tamo, gdje drugi nijesu uspjeli. Narav, slijedeći isti, ali ovaj put superiorni razvojni pravac, ostvarila je u kršćanstvu ono, što nigdje drugdje nije mogla ostvariti.[73]

Bergson je dakako nijansirao svoju misao. On nije pošao stopama prostog, već preživjelog naturalizma. On je visoki mistički život stavio u nešto, što nije samo nužni rezultat razvoja. On priznaje, da u mističkom sjedinjenju s Bogom ima nešto nezaslužena, nešto što je dano i upravo ovim on se približuje kršćanstvu.[74]

---

[66] Enneades VI, 7, 36.

[67] Idem, VI, 7, 35.

[68] Idem, VI, 7, 34.

[69] Idem, VI, 7, 35.

[70] Bergson, op. c., p. 236.

[71] Ibid.

[72] Idem, p. 237 sq.

[73] Da izbjegnemo nepotrebno opetovanje, molimo blagonaklona čitatelja da bi izvolio pročitati u Modernom filozofu — branitelju kršćanstva poglavlje »Nadnaravnost naravi«, pp. 101—111.

[74] E. Borne, art. c., p. 172.

No usprkos svemu mističko iskustvo izgleda kod njega samo produljenje i pojačanje metafizičkog iskustva. Ako narav kod njega ne zahtijeva apsolutno, u strogom značenju riječi, sjedinjenje s Bogom u mističkom životu, ona ga zahtijeva secundum quid, na izvjesni način. Ono je u razvojnom pravcu naravi i to ne samo u tom smislu, da nije za čovjeka nenaravno evolvirati u smjeru misticizma, — to bi s danim rezervama i objašnjenjima mogao tvrditi i najortodoksniji kršćanin —, nego u tom smislu, da narav po sebi dolazi do božanskog života. Da ona postepenim skokovima — doduše izvan sebe, par un bond hors de la nature[75] — ostvaruje visoki mistički život, ali na koncu ipak vlastitim naporima ostvaruje.[76]

Posve bi suvišno, a i neopravdano bilo, podmetati Bergsonu ono, čega on ne tvrdi. Neka njegova misao ostane sa svim nijansama, koje joj je on dao ili htio dati. Uza sve to, promatrana u osnovnim svojim tvrdnjama njegova nauka o prijelazu naravnog života k božanskome ne čini nam se daleko od Plotinove.

Ona nas posve potsjeća na ono što nam kaže Bergsonov sumišljenik i učenik E. Le Roy, da je naime ljudska narav više napredak i postajanje nego neka stvar, te da zato naravno evolvira prema božanskom životu.[77] Kod jednog i drugog vidimo kao neku latentnu ili stalnu bojazan da između Boga i naravi ne dođe do prekida kontinuiteta; prekida, do kog, po njihovom mišljenju, mora fatalno doći čim naravi samoj ne bude naravno dano da se s Bogom sjedini.

Ovo shvaćanje došlo je do punog izražaja u imanentizmu, koji zapravo i stoji u pozadini dobrog dijela duhovne obnove našeg vremena.

Pokušaji imanentizma

Imanentizam je bio dosta obrađivan ukoliko pretstavlja metodu proučavanja religijskih činjenica, no sama ta metoda pretpostavlja jednu često neformuliranu, ali ipak posve očitu nauku. A ta nauka čini nam se upravo u najužem odnošaju s filozofskim shvaćanjem ne samo platonizma nego i samoga bergsonizma.

Ma kakav uistinu inače bio stvarni zamašaj nauke, što ju je Bergson razvio u svojoj knjizi »Dva izvora morala i religije« obzirom na problem prijelaza naravnog reda nadnaravnom, to je činjenica da su glavni imanentisti u francuskim zemljama učenici ili barem pristaše Bergsonova filozofskog naziranja. To, razumije se, ne znači da je Bergson osnivač imanentizma. Imanentizam ima

[75] Bergson, op. c., p. 238.
[76] Idem, p. 226.
[77] Art. c.

svoje preteče u Kantu,[78] Schleiermacheru,[79] a još prije toga u Spinozi[80] pa i starijim slično obojenim naukama. Onaj ipak, koji je mnogo, makar indirektno, doprinio širenju imanentizma u novije vrijeme i oduševljenju za nj to je nesumnjivo Bergson.

Radeći na duhovnom oslobođenju suvremene kulture od tjesnogrudnih koncepcija pozitivizma i materijalizma, Bergsonu je uspjelo stvoriti, kod znatnog dijela intelektualaca uvjerenje, da je besmisleno ograničavati stvarnost na vidljivi svijet. Stvarnost je sve što postoji — vidljivo i nevidljivo, — jedna i neprekidna stvarnost.[81] *Životni elan*, koji teče s izvora svega života; to je narav, koja postepenim kreacijama dolazi dotle, da stvara božanske pojedince, kršćanske naime mistike, koji su se svojim životom — prešavši bezobzirno preko svih intelektualnih sredstava — sjedinili s Bogom.[82] Ovo shvaćanje koje je virtualno a donekle i izričito sadržano u prošlim Bergsonovim djelima, sačinjava osnovnu misao imanentizma.

Imanentizam naučava, da je apsurdno pokušati uspostaviti vezu između naravnog života čovjekova i božanske stvarnosti, ako se ne pretpostavi da su temelji te veze već u samome čovjeku.

Jedan od glavnih pretstavnika suvremenog imanentizma, Maurice Blondel[83] piše: »Ono, što ne odgovara nekom pozivu, nekoj potrebi, — *ono, što nema u čovjeku svoj nutarnji priključak*, svoj predoblik, ono što je posve vanjsko, to ne može prodrijeti u

---

[78] Cfr. *o tome* Dr. S. *Zimmermann*, Kant i neoskolastika, Zagreb 1920, osobito I. dio. Emil Boutroux, La Philosophie de Kant, Paris, 1926. pp. 133—139, 355 sq. — La personnalité morale d'après Kant, passim.

[79] Schleiermacher je svoje misli o imanentizmu razvijao više manje u svim svojim djelima, ali naročito u djelu Über die Religion, Reden an die Gebildeten und ihren Verächtern, 4e edit. Berlin 1831. Cfr. E. Cramaussel, La philosophie religieuse de Schleiermacher, Montpelier, 1908.

[80] V. Delbos, La problem moral dans la philosophie de Spinoza, Paris, Alcan, 1893.

[81] L'Evolution Créatrice, 37e éd., Paris Alcan, p. 236.: »le tout de la réalité (est une marche en avant, idivisée, à des creations qui se succèdent.«

[82] Deux sources, pp. 251, 289, 295.

[83] Glavnija su djela Blondelova: Action, Paris, Alcan, 1893, od koje postoje dva izdanja iste godine, jedno od str. XXV—433, a drugo od str. XXV—495. Ovo posljednje od str. 401 znatno se razlikuje od prijašnjeg. Danas se ni jedno ni drugo ne može dobiti. — Lettres sur les exigeances de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du Problème religieux, Saint-Dizier. — Procès de l'Intelligence, Nouvelle Journée, Paris Bloud, 1922. Pred nekoliko tjedana izašlo je novo njegovo djelo L'Être, koga još nismo mogli upoznati. Studija o Blondelu ima više. Najpotpunija i najuspjelija je ona od J. de Tonquedeca, Immanence, Paris, Beauchesne, 1913. Zatim tri članka u DAFC, dva od Alberta i Augusta Valensina a jedan o Tonquedeca.

njegov život, ni dati oblik njegovoj misli, to je posve bezuspješno a istodobno i neusvojivo.«[83] Naravi, kojoj hoće da se govori o Bogu i njegovoj milosti, treba pokazati da nema prekida između nje i onoga što joj se nudi. Konsekventno tome, glavna briga suvremenog apologete mora biti u tom, da uklopi u naravni dinamizam intelekta i same filozofije, sve što pripada nadnaravnom redu.[84]

Time se, misli Blondel, ne ćemo udaljiti od tradicionalne nauke katoličke crkve. Ne kaže li i sam sv. Toma: »Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem«,[85] ništa ne može biti upravljeno nekom cilju, ako u tom unaprijed ne postoji neki razmjer s ciljem. To za Blondela znači: posve je bezuspješno pokušati rješavati problem odnošaja naravnog i nadnaravnog reda, ako se ne pretpostavi da je čovjek već po svojoj naravi preodređen za nj. Sam kršćanski život sa svim svojim nadnaravnim stvarnostima i oznakama ne smije — ako hoće da se imperativno čovjeku nametne — biti drugo nego naravni život u svom punom razvitku.[86] Zašto? Zato, jer će se u protivnom slučaju učiniti suvišnim. »Šta je to? Nisam ništa tražio, ništa mi ne treba, blaženstvo, za kojim moja narav teži, ma kako usko bilo, dovoljno mi je; ono je skrojeno po mom stasu; neću većeg blaženstva i dužnosti koje mi ono nameće... Ali šta zar će mi se nametati?... Zar sam osuđen da prihvatim ponuđenu sreću, da podnosim njegovo veselje, da ga silom i rezignirano ljubim!...«[87] Neka nam se dakle više ne pripovijeda o objektivnim dokazima za eksistenciju nadnaravnog reda. Dapače i kad bi nam tko ponudio historičke dokaze o tome, novovjeki filozofski duh odbio bi da o tom pregovara, jer je suvišno da ispituje, da li jedna stvar postoji, kad je već očito da nema prava biti.[88]

Jedini način da suvremeni mislilac prihvati nadnaravni život bit će u tom, da ga uvjeri, da je božanska stvarnost u nama, i da se prijelaz od naravnog života božanskome obavlja unutar same naše savjesti. To mora biti kako je već Schleiermacher govorio, »intuicija Bezgraničnoga u ograničenome«, »sjedinjenje s vječnim pomoću neke vrste neposredne svijesti«.[89] Zato se apologeta mora truditi oko tog, da uvjeri čovjeka, da se u dubini njegove naravi krije zahtjev i želja za kršćanskim životom.[90] Blondel doduše sve ovo ne tvrdi na ovaj način, on profinjuje svoju misao.

83a Cfr. DAFC, art. Immanence, 581.

84 Maritain, Reflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre, La philosophie de M. Blondel. Paris, NLN. p. 123. Cfr. DAFC, c. 573.

85 De Veritate, q. 14, a. 2.

86 DAFC, art. Immanence, c. 578.

87 Ibid., c. 583. 88 Ibid. 89 Über die Religion, p. 43.

90 DAFC, art. c. cc. 572. 573.

On sam ne podliježe ili bolje rečeno ne bi htio da podlegne panteizmu.

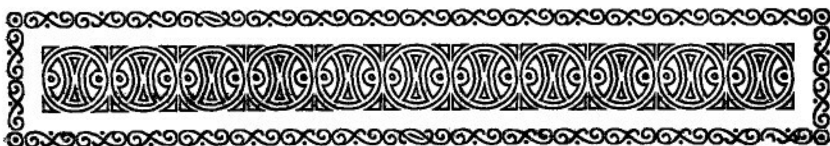
Po njegovom shvaćanju imanencija ne označuje istovetnost duše s Bogom. On ne tvrdi da bi duh bio jedina stvarnost, kao što Bergson naučava da je jedina stvarnost životni elan. Imanencija po njemu znači da ništa ne može unići u čovjeka, što ne izlazi iz njega i ne odgovara na neki način potrebi ekspanzije. To stoji.[91] Ali on koncedira, iako ta koncesija izgleda prilično suptilna, da je imanentno ne samo ono što se rađa unutar nekog bića, nego i ono što pridolazi nekom biću uz uvjet da to bude »kao udovoljenje nekoj ulijevenoj želji, kao očekivani ili traženi odgovor na nutarnji poziv, kao dodatak jednom početnom i poticateljskom daru«.[92] Iluzija bi međutim bila gledati sav svijet pa i svijet naravi i milosti kao skup epizoda, koje su jedne do drugih poredane. »Stvarnost je kontinuelna«. I u toj stvarnosti ništa nije u sebi potpuno. Sve traži nadopunu. Ništa što postoji nije definitivno, sve ide za razvitkom. Krivulja našeg života jedva je započeta. Mi nismo nego initium aliquod creaturae.[93]

Filozofski evo šta to znači: Jer je sve isprepleteno u svijetu — i mi sami — s drugim stvarima, posve je besmisleno pojmovno i silogistički operirati u toj stvarnosti. Spekulativno je dokazivanje po sebi i samo — u tom se Blondel prilično slaže s Bergsonom — bezvrijedno. Stoga su svi čisto intelektualni pokušaji unaprijed osuđeni na propast. Svaki zaključak smatran definitivnim tim je samim kriv. Metafizika je istinita samo pod dinamičkim i eksperimentalnim oblikom. Istina nije adaequatio rei et intellectus nego adaequatio realis mentis et vitae. Drugim riječima: odbacimo svako umovanje i zamjenimo ga životnom akcijom. Akcija to je cio život, to je »imanentna stvarnost u nama«. I misao sama znači akciju. Akcija je jedina takva da ne dijeli stvarnosti nego sve obuhvaća. I zato čitava Blondelova knjiga »Akcija« ide za tim, da nas potakne na misaonu akciju i da dokaže kako je kontradiktorno s onim što stvarno hoćemo, tim samim što radimo, ne prihvatiti univerzalnu stvarnost: svoj ja, svijet, Boga, nadnaravni poredak. Jer u akciji je sve to uključeno.[94]

Ako čovjek dakle neće da laže sam sebi vidjet će da njegova duboka volja zove jedan božanski dodatak, on će otkriti u sebi onu »veliku prazninu«. koju je »izdubla jedna velika sudbina, jedan veliki pad«, čovjek će naslutiti da je jedno potrebno dobro otsutno i to je ono, »što je još **prisutno** u otsutnosti nadnaravi«. Napredak naše volje sili nas da priznamo svoju nepotpunost, navodi nas da osjećamo potrebu povećanja. I zato naći ono, što odgovara ovoj potrebi, znači riješiti problem prijelaza od naravnog reda k nadnaravnom i time samim veliku vjersku krizu sadašnjice.[95]

---

[91] Ibid., 595. [92] Ibid., 594. [93] Ibid., 595. [94] Ibid., 596, 597.
[95] Ibid., 598.



Najnovije otkriće papyra potvrđuje autentičnost IV. evanđelja.

Dr Nikola Žuvić.

U zadnje se vrijeme mnogo pisalo i tumačilo na različite načine, da je pronađen najstariji rukopis sv. Pisma Novoga Zavjeta. Vijesti o samom nalazu bile su istinite. Naše čitatelje nismo mogli izvjestiti dok nismo saznali neke pojedinosti. H. Robers je objavio to koncem prošle godine pod naslovom: An unpublished Fragment of the fourth Gospel, Manchester 1935, strana 34 i jedan faksimile.

Radi se o jednom jedincatom listu papira (papyros). Ovaj je bio kupljen s drugima još godine 1920. i čuvao se u riznici Rylandsove knjižnice u Manchesteru. Još se dakako nalazi tamo mnogo neispitanih listina, papyra i kodeksa. Njihov će sadržaj ostati nepoznat dok se ne nađe koji marljivi naučenjak, koji će mirom i strpljivošću iznijeti na javu sadržaj zabačenih i zaboravljenih stranica. Bibliotekari Hunt i Grenfell, koji su već mnogo prije izdali nekoliko svezaka papyra, sastavljali su katalog spomenute knjižnice. Poslije Huntove smrti došao je na njegovo mjesto Roberts, koji je nastavljajući Huntovo popisivanje inventara odmah uočio ovaj list, obradio ga i sada objelodanio. U biblioteci ga je označio šifrom P. Ryl. Gk 457 (= Papyri, ime vlasnika biblioteke John Rylands Library, grčki odio papyra i broj).

Točno se ne zna mjesto, otkuda papyr potiče kao ni gdje je bio pronađen.[1] Ali jer je bio kupljen s drugim papyrima, koji dijelom potiče iz Fayuma dijelom iz Oksirinha, misli Roberts, da spada i ovaj odlomak u papyre iz Oksirinha u srednjem Egiptu.

Nalaz je malog opsega, ali velike važnosti: jedan list grčkog minuskulnog kodeksa, ne smotka (mogile), jer je pisano s jedne i druge strane. List je mogao biti veličine 21 za 20 cm i zapremao oko 130 stranica Ivanova evanđelja. Nema oznake stranica, zato se ne može ustvrditi, je li kodeks sadržavao sva četiri ili samo Ivanovo evanđelje. Govori se posebno i o Ivanovu evanđelju, jer je tekst, koji se na papiru čita Ivanov. I ovaj je odlomak jako trošan. Može se čitati na licu i naličju po sedam crta od 3 do 13 slova. Mo-

rala je pojedina stranica imati oko 20 crta teksta sa nešto više od 30 slova. Na prednjoj strani papyra čita se:

συ ϊουδαιοι ημε
ουδενα ϊνα ο λο
πεν σημαινω
θνησκειν ισ
ριον ο π
και ειπ
αιω

na naličju se pak čita:

υτο γεγεννημαι
σμον ϊνα μαρτυ
εκ της αληθε
λεγει αυτω
αι τουτο
τους ιο
εμι

Samo ovo se sačuvalo pred zubom vremena, koje razara sve. Ali Roberts je uspio pomoću paleografije da utvrdi datum rukopisa. Sa svom je stalnošću postavio kodeks u prvu polovicu drugog stoljeća. Isto su potvrdili priznati paleografi Kenyon, Bell i Schubert. Iza njihova suda jedva bi mogli više racijonalno sumnjati. Papyrolog Deismann drži, da papyr potječe iz vremena Hadrijanova; moglo bi biti čak i iz doba Trajanova. U svakom se slučaju radi o prvim godinama drugog stoljeća. Dakle odmah iza godine 100. Prema tomu je papyr najstariji rukopis grčkog Novog Zavjeta.

Odlomak pruža novi dokaz, i to historijski vanjski, o porijetlu evanđelja sv. Ivana. Liberalni kritičari vide dvije epohe u izdavanju IV. evanđelja. Obadvije postavljaju pod konac prve polovice, pače i u drugi dio drugog stoljeća. K tomu nova germanska egzegetska škola Formgeschichtliche Methode tumači kako i druge novozavjetne knjige tako i Ivanovo evanđelje kao redigiranje mnogih samostalnih fragmenata, koje je kasnije sakupio i pod Ivanovim imenom izdao neki mističar iz Sirije. Nijedna od postavljenih teza nije međutim dokazana. Nema nikakvog historijskog oslona, koji je u kanonskoj literaturi tvrd i dokazan.

1.) Odlomak je sjajan dokaz predaji o četvrtom evanđelju i njegovu priznaju. Ivanovo je evanđelje napisano koncem prvog stoljeća u Maloj Aziji. Kroz vrlo kratko vrijeme bilo je prošireno i kao kanonsko priznato posvuda naokolo, sve do srednjeg Egipta, što dokazuje ovaj odlomak. Iza toga istom dolaze hronologijski brojna ona svjedočanstva. Sv. Justin polovicom drugog stoljeća na više mjesta u svojoj Apologia i u Dialogu protiv Tri-

fona pod *'Απομνημονεύματα τῶν 'Αποστόλων* pa brojne navode aludiranja na Ivanove riječi. Tacijan u *Λόγος πρὸς 'Ελληνας* ima navode i aludira na Ivanove tekstove. Što više u svom Diatesaronu ima čitavo četvrto evanđelje. Sve je raspoređeno prema Ivanovoj hronologiji. Započinje baš s Iv 1, l. i nastavlja harmonijski prema svim četirim evanđeljima. Jednako i vremenom malo kasniji Atenagora, pa Teofil iz Antiohije u svojoj drugoj knjizi *Πρὸς Αὐτόλυκον* izričito navodi Ivanovu knjigu kao nadahnuti spis i citira Iv 1, l. 3. Ovima se pridružuju svi poznati sv. Irenej, Klement iz Aleksandrije, Origen, Tertulijan. Nadovezuju se Alogi, Montaniste, Kelso. U našem je slučaju važan gnostik Bazilid, koji je u doba Hadrijanovo (god. 117—138) poučavao u Aleksandriji, pisao evanđelje, jedna vrsta harmonije (kao da bi bio preteča Tacijanova Diatesarona) po svim četirim evanđelistima i navodi po Ivanu 9, 1—3. Isto vrijedi za Marcijona, koji je djelovao u isto doba, pa Egipćanin Valentin, heretik u prvoj polovici drugog stoljeća služi se najviše Ivanovim evanđeljem, da dokaže svoje heretičke tvrdnje. Svi ti dokazuju, kako je Ivanovo evanđelje već početkom drugog stoljeća bilo posvuda poznato i priznato, jer se na nj pozivlju, njim dokazuju, navode ga svi tadanji pisci iz različitih, pa i najudaljenijih krajeva. Naročito se ističu pisci, pravovjerni i heretici, iz Egipta, otkuda polazi naš fragment. Još prije nekih spomenutih pisaca imademo jasna svjedočanstva sv. Ignacija, Papije i Polikarpa.

2.) Pronađeni papyr donosi, spomenuo sam već, vrlo malo teksta. Ali i to je međutim posve dovoljno, da se mogao utvrditi kontekst i sadržaj, oblik i karakter kodeksa. Preostali tekst je iz 18. glave Ivanova evanđelja: razgovor Pilata s Isusom i Židovima prije osude. Tekst u cjelini glasi:

Na licu lista Ivan 18, 31—33:

οι ιουδαιοι ουκ ημε[ιν ἔξεστιν ἀποκτεῖναι]
ουδενα ϊνα ο λο[γος τοῦ 'Ιησοῦ πληρωθῇ εἶ-]
πεν σημαινω[ν ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀπο-]
θνησκειν ις [ῆλθεν οὖν πάλιν εἰς το πραι-
τώ]ριον ο πι[λᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν 'Ιης-
οῦν] και ειπ[εν αὐτῷ · σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν
Ιουδ[αιω[ν; ἀπεκρίθη 'Ιησοῦς · ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ

Na naličju Ivan 18, 37—38:

[σιλεύς εἰμι ἐγὼ εἰς το[υτο γ(ε)γεννημαι
[καὶ (εἰς τοῦτο) ἐληλυθα εἰς τὸν κο]σμον ινα μαρτυ
ρησω τῇ ἀληθείᾳ πᾶς ὁ ὢν] εκ της αληθε
[ίας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.] λεγει αυτω
[ὁ πιλᾶτος · τί ἐστιν ἀλήθεια; κ]αι τουτο
[εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς] τους ιο[υ
[δαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς ἐγὼ ουδ]εμι[αν

Naveo sam zato sav sadržaj radi slijedećeg razumijevanja. O položaju samog teksta raspravljaju izdavači na dugo. Tako na pr. onaj πάλιν, ako je stajao ispred εἰς τὸ πραιτώριον tada je kodeks imao jednaki tekst, kako ga kasnije donose veliki kodeksi **B, C, L, D** i grupe Ferrar (= 16, 69, 124, 346, 543 i drugi). Ako pak je spomenuti πέλιν stajao iza navedenih riječi, onda se jednak tekst nalazi u kodeksima **S, A** i mnogim drugima. Nikako pak se ne smije ispustiti πάλιν kako to čini sirski prijevod pešite i harklenske recenzije. P. Merk ne dozvoljava radi sadržaja kao i s formalne (bolje čisto tehničke) strane, jer bi tada redak brojio samo 29 slova.[2] Promjena u samom tekstu nema nikakvih osim dva stara itacizma ημειν (ἡμῦν) redak 31. naša prva crta ισηλθεν (εἰσῆλθεν) redak 33. crta četvrta. Naglasaka i drugih znakova kao ni razgodaka nema osim onih dviju tačaka nad početnim (εισ..) prvoj i drugoj crti retka 31 i drugoj crti retka 37.

Tekst je jednak današnjemu. Sjajan dokaz, kako se brižno čuvao kroz vijekove i sv. Crkva nam ga pruža, kakav je izišao iz pera sv. Ivana.

3.) Bell, bibliotekar u British Museumu u Londonu, na odjelu, gdje se čuvaju rukopisi, objavio je djelo Jews and Christian in Egypt, London 1924. Vrlo je to zanimiva rasprava na temelju više pročitanih natpisa i novih (novo otkritih) dokumenata. Prošle godine izdao je zajedno sa svojim pomoćnikom T. Skeatom zanimivu studiju Fragments of an unknown Gospel and other early christian papyri, London 1935, X-63 s pet tekstovnih slika. Bez sumnje, jedno među najvažnijim otkrićima kršćanskih papyra, kako lijepo veli Ghedini,[3] koji je iznio doslovni tekst, prijevod, vjerni prikaz i kritiku.

Šest stranica nekog kodeksa, koji stručnjaci iza temeljitog paleografijskog studija postavljaju u prvu polovicu drugog stoljeća.[4] Manjkave su sve te stranice, ali su prve četiri ipak čitljive, dočim se dvjema preostalim mogu čitati samo pojedine riječi ispretrgane, a da se po njima ne da sastaviti nikakvog teksta, koji bi davao kakav smisao.

Jer se u spomenutim prvim stranicama obilno navode riječi i cijele rečenice kao u evanđeljima, a s njima se isprepliću i do sada nepoznate zgode iz života Isusova, nazvali su izdavači, da se odlomci odnose na neko dosada »nepoznato evanđelje«, »možda peto« prema četirim kanonskim. Fragmeti imaju s kanonskim evanđeljima dosta zajedničkog u koliko navode doslovce ili djelomično

---

[1] Bogoslovska Smotra XXII (1934), str. 184. nije uspjelo saznati o mjestu nalaza ni glasovitih Beattyjevih papyra, jer prodavaoci šute u strahu, da ih ne bi koji drugi pretekao i istraživao mjesto.

[2] Biblica XVII (1936), str. 102.

[3] Scuola Cattolica LXIII (1935), str. 500—508 (512).

[4] Isto Bog. Smotra nav. god. str. 188. o obliku listova (papyra).

prema sv. Mateju 8, 2—4; 15, 7—8; 22, 16. Sv. Marku 1, 40—44; 7, 6—7; 12, 14. Sv. Luki 4, 30; 5, 12—14; 20, 21. Najviše pak prema sv. Ivanu 3, 2; 39—45; 7, 30. 44; 8, 59; 9, 29; 10, 31. 39.

Zajedno s ovim biblijskim fragmentima nađeni su još neki drugi liturgijskog sadržaja. Zato se o karakteru gornjega stručnjaci ne slažu. Nikako pak ne može biti govora o nekom »možda petom« evanđelju, o kom bi ovisilo posebno Ivanovo kanonsko evanđelje. Radi se o nekom legendarnom spisu iz početka drugog stoljeća, koji svjedoči o autentičnosti sviju četiri kanonskih evanđelja napose Ivanova, po kom najviše citira.



Prikazi, izvještaji, bilješke.

Prilozi k nekim pitanjima iz sv. Pisma.

Dr Nikola Žuvić.

I.

Mjesto gorske besjede Mt 5—8 i umnoženja hljeba Iv. 6.

Obale Genezaretskog (Tabarijah) jezera bile su najobljubljenije mjesto Spasiteljeva djelovanja. Zato su proslavljena po mnogim evanđeoskim zgodama mjesta: Kafarnaum, Betsaida, Magdala, Korozain i dr. Tu je Gospodin najviše boravio, propovijedao i svoj nauk potvrdio s mnogo čudesa; dva puta je umnožio kruh, održao euharistijski govor, većinu parabola, koje čitamo kod sinoptika, i po mišljenju mnogo odličnih egzegeta nalazi se baš tu novozavjetno Sinaj-brdo do tada nečuvenog govora Mt 5—8.

Na sjevero-zapadnoj obali jezera Tiberijade, polazeći iz istoimenog mjesta prema sjeveru, stoji Medjel, evanđeoska Magdala. Malo podalje je danas na ruševinama muslimansko selo Khirbet Minie. Od ovog još više prema sjeveru je biblijsko mjesto Kinneroth — grčki *Γεννησάρ*, ž. r. *Γεννησαρέθ*, po kom se naziva i jezero. Jednako se zove i susjedna uzvisina, preko koje vodi put u grad Et-Tabigha, Et-Tabga.

Još je godine 1906. njemačko katoličko društvo »Deutscher Verein des heiligen Landes« otvorilo u Et-Tabigha gostinjac, da bude pri ruci hodočasnicima i daje zaklon stručnjacima, koji će proučavati kraj. Povjereno je bilo misijonarima-Lazaristima. Po dogovoru s gornjim društvom je Görresgesellschaft početkom godine 1932. po svojim stručnjacima[1] počela iskapati tlo u svrhu arheologijskih istraživanja, što je do danas pomoglo, da se utvrdilo mnogo mišljenje.[2]

---

[1] Franjo Lasman, Bogoslovska Smotra XXII (1934), str. 90—91.

[2] Brojni izvještaji objavljeni su od godine 1932. osim u samostalnim monografijama i u naučnim smotrama: Theologie und Glaube, Das heilige Land, Nouvelle Revue Théologique, Revue Biblique, Biblica i drugim.

Najprije se potvrđuje ranije mišljenje, da je Tell Hum zbilja stari biblijski Kafarnaum. Godine 1925. još bila je na istom mjestu otkrivena stara sinagoga, koja potječe iz 2. ili 3. stoljeća. O sinagogi u Kafarnaumu govori već sv. Pismo i najstarija kršćanska predaja. Sada otkrivene građevine su rimske utvrde, kakve su već ranije imali Rimljani na sjeveru Palestine (vojnička rimska posada postoji i u Kristovo doba — stotnik Mt 8, 5 sl. i Lk 7, 1 sl.).

Godine 1911. otkriveni su kod Kinneretha dijelovi kananejskog zida. God. 1928. pronađen je komad natpisa Tutmozisa III. iz 15. stoljeća prije Krista, što potvrđuje biblijsko pripovijedanje o egipatskom uplivu i gospodstvu nad Palestinom. Najnovija iskapanja u god. 1932. iznijela su na svijetlo do tada nepoznate dijelove kananejskog zida i brojne keramičke predmete različitih epoha uključivši rimsku. Po svoj je prilici na ovoj uzvisini stajala kakva rimska utvrda ili barem izvidnička stanica, jer je mjesto stajalo na važnoj i prometnoj cesti — Galilaea gentium i via maris Is 9, 1.

Za mjesto Et-Tagba postoji stara predaja, da je ovdje Gospodin umnožio kruh i nasitio 5.000 ljudi Iv 6, 1 sl. God. 1911. otkrio je arheolog Karge jedan mozaik, na komu je slika košarice s nekoliko hljebaca i dvije ribe. Iskopine iz god. 1932. vođene prema iskustvu svih dotadanjih, pomakle su pitanje dalje, kad su pronađeni ostaci velike kršćanske bazilike iz četvrtog stoljeća.[3] Pače otkriven je i kamen, na kom je po istoj predaji Gospodin stajao i učinio ovo čudo. Mozaici predstavljaju veliku umjetničku vrijednost, dobro su sačuvani, a datiraju ih stručnjaci-arheolozi u četvrto stoljeće. Crkva je najstarijeg bazilikalnog tipa, duga 56, široka 30 metara, a da se ne može odrediti visina, jer je potpuno nestalo gornjeg dijela.

Schneider i Mader proučavaju detaljno mozaike u svojim studijama. Mozaici prestavljaju ljepotu kraja, razne životinje, brojne simbole, razne predmete, a i mnogo je natpisa s tajinstvenim riječima i svetim hebrejskim i grčkim pismenima. Umjetnik, koji je pravio i slagao mozaike, morao je biti svakako vještakom u poslu. Čovječjeg se lika nigdje ne nalazi, jer je to malo ranije zabranila sinoda u Elviri. Naveden je tamo bio i uzrok ovoj zabrani: da se Židovi ne sablažnjuju po slikama čovječjeg lika u crkvama, što je bilo zabranjeno po Mojsijevu zakonu. Jedan kratki grčki natpis na lijevoj strani mozaika zazivlje Božju milost na nekog Saura, valjda umjetnika, koji popravlja mozaike. Pomoću paleografije utvrđeno je, da natpis potječe od konca 5. stoljeća.

Među raznim polomljenim stupovima i drugim izrađenim kamenjem našao se i kamen dug 1 metar, širok 60 cm, a debeo 14 cm.

---

[3] A. Schneider, Maderov azistent kod iskapanja, Die Brotvermehrungskirche von et-Tabga am Genesarethsee und ihre Masaiken, Paderborn 1934. izdanje s mnogo slika i crteža.

Već kod gradnje je naumice postavljen iza oltara; nikako da bi se tamo našao kao ruševina, jer mu je postament i okolina bila pripravljena. Radi toga zaključuju, da se radi o predmetu posebnog štovanja. S protivne strane kamena je mozaik sa slikom košarice, u kojoj se vide dva hljeba, dvije polovice hljeba, koje su označene s križem između dviju ribica. Tu vidi Schneider klasično prikazivanje Euharistije[4] i izvodi iz tog dalje svoje zaključke. Tu, na istom mjestu citira natpis Eterije iz 5. stoljeća, čiji sadržaj opetuje pod konac 6. stoljeća, god. 590., Teodozije, pa Arkulf 670. i napokon u 12. stoljeću Petar Djakon. Natpis glasi: »Ibidem vero super mare est campus herbosus, habens foenum satis et arbores palmarum multas et iuxta eas septem fontes, qui singuli infinitam aquam emittunt, in quo campo Dominus de quinque panibus et duobus piscibus populum satiavit. Sane lapis, super quem Dominus panem posuit est factum altarium, de quo lapide frustra tollunt vendentes pro salute sibi et prodest omnibus. Iuxta cuius ecclesiae parietes via publica transit, ubi Matthaeus Apostolus habuit theloneum. Inde in montem qui iuxta est, est spelunca, in quam ascendens beatitudinem dixit Salvator.«

Predaja sve ovo datira za četvrto stoljeće. Je li to možda pobožna konjektura ili neprekidna predaja, koja siže unatrag sve do prvih kršćanskih generacija? Nije potrebno, da je prihvatimo u pojedinostima, da uokvirimo, navežemo i topografijski protumačimo evanđeoske događaje: pećina za govor na gori Mt 5 sl.; Mk 3; Lk 6 i kamen za umnoženje hljeba (Mt 14; Mk 6; Lk 9) Iv 6.

Čitajući evanđeoski opis kod Ivana, zaključujemo odmah, da je Gospodin umnožio hljeb uz obalu jezera Genesaret, premda je govor i o pustinji, to jest o kraju izvan ljudskog naselja. Značenje riječi poći trans mare, transfretare-peran, trans fretum ne znači ni u jednom od ovih jezika ploviti (isključivo) na protivnu stranu jezera, na protivnu obalu. Znači naprotiv uvijek (absolutno) ne poći kopnom, doći lađom do određenog cilja.

Kad onaj starinski natpis Petra Djakona iz 12. stoljeća veli o istom mjestu, da je Gospodin umnožio hljeb i na bližnjoj pećini = hridini (brdo — spelunca: specula prema ὄρος poučavao mnoštvo naroda — »in quam ascendens beatitudinem dixit Salvator« — kasniji pisci ne prihvaćaju jedinstveno ovog harmonijskog mišljenja. Hodočasnicima pokazuju danas razni vodići kao brdo blaženstva — mons beatitudinum — uzvisinu, koju domaći nazivlju Qouroun Hattin (= vršci), a stoji na putu iz Nazareta preko Kane galilejske u Kafarnaum. Stari se naime nisu posebice zanimali, kako svjedoči veliki naš Jeronim, da je ovo brdo u Galileji, a ne u Judeji: »putamus vel Thabor esse vel quemlibet alium excelsum montem«.[5] Qouroun Hattin, brdo koje dopire do 315 metara visine, s kog

---

[4] Isti Schneider str. 57.

[5] S. Hier., Com. in Matthaeum 5, 1 — PL 26, 33—34.

se pruža lijep i slobodan pogled na jezero Tiberijadu i sela po obližnoj Galileji. Lako je pristupačno iz nutrinje Galileje, a nije mnogo udaljeno od mjesta umnoženja hljeba. Kasnija predaja kao i najnoviji dokazi više svjedoče i određuju se za Et-Tabighu (Tabgu). Innitzer priznaje, da bi ime odgovaralo (etimologijski dalo bi se govoriti), ali položaj isključuje, da bi El-Bateha, El-Ibteha, El-Tabigha bilo mjesto umnoženja hljeba.[6] Bliži je Dalmann, koji dokazuje, da prema evanđeoskim opisima, mjesto ne može biti daleko od Kafarnauma. Gospodin bi inače bio pješačio nekoliko milja izvan grada u smjeru jugozapada, a najpodesnije tlo i prostor, na kom je moglo stajati mnoštvo i od kakvih 10 do 12 tisuća ljudi, imao je u neposrednoj blizini Kafarnauma kod Et-Tabigha.[7]

Apostoli su pristali uz obalu Genezareta (spomenuti grad Kinnereth) Mt 14, 34 i Mk 6, 53. Obala u blizini grada je duga i baš tu se izlijevaju u jezero tri riječice — Wady i četiri jaka vrela — (oštar grlini g h) Ajin. Kraj je lijep, plodan i bogat, jer ga obilno natapaju spomenuti potoci. Nazvan je Sedam Vrela — Septem Fontes, u arapskom Et-Tabigha, što je samo pokvareni izgovor grčkog naziva Heptapegon = Ἑπτάπηγον ili bolje Heptapegai = Επταπηγαί Premda iskrivljen izgovor i prema tomu i naziv, to su ipak sačuvani svi elemnti prelaženja jedne riječi u drugu, pa i u drugi jezik: eptapegon = et-tab(p)i(eta)g(h)a. Ovdje se nalaze toplice s 32 stupnja i Arapi ih nazivlju Jobovim vrelom = Ajin Ayub, Hamman Ayub, Tannur Ayub.

Ne smijemo se zanijeti, kao da bi tekstovi, koji se odnose na topografiju čuda, bili bez poteškoća. Naprotiv tih ima mnogo. Dok jedni uzimlju ono trans mare πέραν τῆς θαλάσσης za istočnu stranu jezera na obali Gaulanitide, drugi slijede sv. Ivana 6, 22 i dalje, pa zaključuju: Isus stoji s učenicima na zapadnoj strani jezera, južno od Kafarnauma. Narod, koji Ga slijedio i izgubio s vida, traži Ga. Saznavši Mu mjesto boravka, da Ga dostigne, polazi mnoštvo lađama preko mora, iz Tiberijade prema sjeveru. Vodio je put i kopnom, ali lagano vijuganje obale sprječava, gubi se više vremena. Narod nađe Gospodina ispod (= južnije) od Kafarnauma, gdje su blagovali čudesno umnoženi hljeb Iv 6, 23—35, mjesto današnjeg gradića Et-Tabigha.

Što neki pisci i tumači govore o Betsaidama, na naše mjesto o nekoj trećoj (dvije na sjeveru jezera: Betsaida Julias i Betsaida Petrova, Andrije i Filipa) ne zadaje nikakvih poteškoća, jer je postojalo više gradova (pa i s jednakim možda imenom), a da im danas ne nalazimo ni traga. Ali k našem mjestu, premda je Gospodin

---

[6] Pölzl-Innitzer, Kurzgefasster Kommentar zum Evangelium des hl. Joannes bis zum Beginn der Leidengeschichte, Graz und Wien 1928., str. 106.

[7] Dalmann, Orte und Worte Jesu, Göttingen 1924, str. 107. i 108.

poučavao po čitavoj Galileji, spominje sv. Matej 4, 13. kako je mjesto boravka bilo Isusu Kafarnaum. Što lijepo sv. Ivan potvrđuje 6, 17. kako je Isus s učenicima došao lađom (morskim putem) u Kafarnaum. Tekst kao ni najnovije iskopine ne daju dovoljnog povoda da se traže nova mišljenja, ako prihvatimo gore izneseno.

II.

David ubija Golijata.

Nedavno su neke beogradske dnevne novine iznesle tvrdnju, da nije David ubio Golijata, kako se općenito drži. Samo sv. Pismo svjedoči o tom i navodi u dokaz svoje tvrdnje mjesto *2 Samuela 21, 19.* Prijatelj je pročitao tu vijest, izrezao i poslao mi s molbom, da mu protumačim tu poteškoću. Prije nego sam prvomu odgovorio, molio me i drugi. Radi većeg publiciteta odgovaram na ovom mjestu.

Sumnja nije nova i biblicistima nikakvo iznenađenje. Osim starijih protestantskih biblicista iznosi ju Thenius-Löhr u drugoj polovini prošlog stoljeća.[1] Zatim je ista bila prerađivana i iznošena u novom obliku, a da se mnogi pisci nisu obazirali na mišljenja, koja su ispravljala tekst po svim naučnim pravilima.[2] Kao apsolutno zajamčenu činjenicu iznosi u našem stoljeću Koch, kad tvrdi da nije bio David, nego Elkanan, koji je ubio Golijata.[3] Svu je stvar iznesao u svojoj knjizi pokojni Mihael Hetzenauer.[4]

Jasno govori tekst 1 Sam 17, 1 sl. o Golijatu i Davidu. 17, 50. baš kako je Golijat pao, a David mu odrubio glavu njegovim vlastitim mačem. U *2 Sam 20. i 21.* opisuju se ratovi, koje je vodio David kralj. David sakupi kosti Saula i Jonate i pokopa ih do oca Saulova Kiša iz plemena Benjaminova. Opisuju se ratovi s Filistejima, pa 21, 19 veli: wat^ehi — 'odh hamil^e hamah b^eghobh 'impeliš^etim wayyaq 'el^ehanan ben — ya-'are (za'are') 'or^eghim beth halah^emi 'eth gol^eyath hagiti w^e'es hanitho kim^enor 'or^eghim. Vulgata prevodi Tertium quoque fuit bellum in Gob contra Philistaeos, in quo percussit Adeodatus filius saltus polymitarius bethlehemites Goliath gethaedum, cujus hastile erat quasi liciatorium texentium.

---

[1] Thenius-Löhr, Könige, Leipzig 1873, str. 196.

[2] Nowack, Richter-Ruth-Samuel, Göttingen 1900/02, str. 240.

[3] Koch, Das zwanzigste Jahrhundert, München 1906, str. 583.

[4] P. Mich. Hetzenauer, Theologia Biblica, Freiburg in Breisgau 1908, str. 181.

Tekst je u protivnosti s 1 Sam 17, 50. Svi liberalni kritičari priznavaju, da je tekst pokvaren i treba ispravka. Po kritičkim načelima historije teksta ispravlja Klostermann[5] ovo mjesto po 1 Dnevnika 20, 5. Jednako i Franjo Hummelauer[6], jer je mjesto paralelno. Prva knjiga Dnevnika 20, 4—7 govori o Davidovim pobjedama nad trojicom gorostasa: 4. Raphaim, 7. Rapha.[7] Redak 20, 5 glasi: wat^{e}hicodh mil^e hamah 'eth-p^{e}liš^{e}tim wayyaq 'el^{e}hanan ben-y'ior (qeri: y'yr) 'eth-lah^e mi 'ahi gol^{e}yath hagiti w^e'es hani tho kim^{e}nor. Vulgata: Aliud quoque bellum gestum est adversus Philisthaeos, in quo percussit Adeodatus filius saltus bethlehemites fratrem Goliath gethaei, cujus hastae lignum erat quasi liciatorum texentium.

Prema zadnjem tekstu ispravljaju Klostermann i Hummelauer 2 Sam 21, 19 tako, da ispuštaju riječ **polymitarius,** a dodaju iz 1 Dnevn 20, 5 riječ **fratrem.** Hetzenauer tumači[8] prema ispravlje-Elchanan fratrem illius Goliath, quem David occiderat, percussit. Budde[9] ne dozvoljava dvije osobe, nego misli, da treba shvatiti o istoj, jer se u oba teksta opetuju riječi: hastile hastae quasi liciatorium texentium.

Daničić prevodi 1 Dnevn 20, 5: Nasta opet rat s filistejima, u kom Elhanan sin Jairov ubi Lamiju brata Golijata Getejina, kojemu kopljača bijaše kao vratilo. A 2 Sam 21, 19: I opet nasta drugi rat u Gobu s Filistejima; i tada Elhanan sin Jare-

---

[5] Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige, Nördlingen 1887, str. 238.

[6] Cursus Scripturae Sacrae: Fr. Hummelauer, Commentarium in libros Samuelis, Parisiis 1886, str. 426.

[7] Rapha, Raphaim treba i u hebrejskom čitati r^{e}pfa, r^{e}phaim = refaite se i nazivlje pleme divova, ne rapha, raphaim = liječiti, liječnici, što su shvatili i prevodioci galikanskog psalterija kod Ps 87, 11, gdje veli: Nunquid mortuis facies mirabilia? aut medici suscitabunt et confitebuntur tibi? Ni Daničić ne prevodi dobro, kad veli: ili će mrtvi ustati i tebe slaviti. Prava riječ je r^{e}pha'im u značenju divova. Sv. Jeronim je u svom prevodu psalterija iz hebrejskog također bio ovisan o prijevodu LXX, dok u tumačenju Izaije veli: »Verbum hebraicum raphaim, si post reš primam litteram, sequentem habeat vau, legitur rophaim et significat medicos, sin autem absque vau littera scribatur, legitur raphaim et transfertur in gigantes,« Comment. in Is. 26, 19 — PL 24, 303. — Stručnjaci nemaju jedinstvenog mišljenja o tekstovima, koji zadaju velike poteškoće.

[8] Nav. dj. Theol. Bib. str. 182.

[9] Budde, Bücher Samuel, Tübingen 1902, str. 312.

Oregimov Bethemac ubi brata Golijata Getejina, kojemu kopljača bješe kao vratilo.[10]

Stručnjaci su shvatili o više okršaja i dvojici junaka kao i dvjema ubijenim divovima. Zaključuje Hummelauer na 2 Sam 21, 19: idem 1 Reg 17, 7. de hasta Goliath dicitur. Par nobile fratrum.[11]

Židov-kršćanin.*

Dr P. Ivanišić.

»...da svi budu jedno...«
Iv. 17. 21.

I.

Židov-kršćanin ili kršćanski Židov. Ima li takovih? U doba radikalnog i aktivnog cionizma, u vrijeme obnove Palestine, svetog Hanaana? U času osnutka židovske državne i narodne samostalnosti? Ima ih. To svjedoči knjižica Fr. Neumanna, koji govori kršćanskim Židovima: »Čuj, Izraele, tvoja nacionalna stvar je Bog, i jer Bog, zato Krist« (str. 39).

Potomci su to Abrahama, kojemu Bog obećaje da će u njegovom sjemenu blagosloviti sve narode zemlje, potomci su to onih koji su pred poganinom Pilatom zaviknuli: Krv njegova na nas i na djecu našu i onda ubili svoga Mesiju, svoga Kralja. Zato je od njih oduzeto kraljevstvo Božje i na njihovo mjesto su pozvani i došli od istoka i zapada, i sjevera i juga, i sjeli za sto u kraljevstvu Božjem.

Neumann ih malo drukčije prikazuje.

Židov je biblijski i stvarni »sluga Božji«, kojega je sam Bog izabrao i namijenio mu veliku zadaću. Zato je Bog njegova prvotna zadaća — Bog i Božja naređenja. Bez Boga i nema židovstva, ne samo religijskog nego ni nacionalnog. Po Mojsiju je »vječni i živi« Bog, »čuvar Izraela«, jasno označio svoj plan: Čuvaj moj zakon i bit ćeš sretan, gospodar svih naroda; prezreš li moj zakon, raspršit ću te! Ipak i nevjerni Izrael ne će biti ostavljen, bude li se ikad vratio svome Gospodu. Bit će sakupljen i sabran opet u Božji narod, obrezana srca (str. 6—12).

---

[10] I prevod daje čitatelju naslutiti, da je ispravljen. U ovom drugom tektu 2 Sam 21, 19 bilježi prevodioc riječ brata u kurzivu.

[11] Nav. mjesto.

* Friedrich Neumann: Die Judenfrage und der christliche Jude, Český Těšín — Leipzig 1935.

Na ničim nedokazanu tvrdnju, da starozavjetni Izrael, koji još živi u dijaspori, ima od Boga svećeničku misiju pouke i međunarodnog pomirenja (u vjerskom smislu) odgovaramo s Petrom: »...Vi ste rod izabrani kraljevsko svećenstvo, sveti narod, puk stečeni, da proglasite kreposti onoga, koji vas pozva iz tame k divnom svijetlu svome...« To je napisano kršćanima a ne Židovima. Možda bi bilo napisano drukčije da je Izrael primio Mesiju!?

Ako dakle novozavjetne knjige koje su za Neumanna svete i poučne, traže korekciju židovske misije, valja to i provesti, pa povući drugi zaključak. Samo ponizno kleknuti pred Mesiju, i svi su problemi riješeni. Tada će se jasno spoznati da narodi danas nisu bez blagoslova i da se taj blagoslov ne očekuje kao jedini uvjet: obraćenje Židova. Mesija, jedini prvorođenac u strogom smislu, danomice blagoslivlje i usrećuje sve bez razlike.

8. Mesija šalje pred smrt apostole u čitav svijet s jedinom željom: »da svi budu jedno«.

Ta će se Mesijina želja ostvariti samo onda, realizuje li se iskreno i ponizno u svoj punini jeruzalemski događaj:

»Tvrdo dakle neka znade sav dom Izraelov da je Bog ovoga Isusa koga vi razapeste učinio i Gospodinom i Kristom. A kad su to čuli vrlo se ražžale u srcu i reknu Petru i ostalim apostolima: Šta ćemo činiti, ljudi, braćo? A Petar im reče: Pokoru činite i neka se krsti svaki od vas u ime Isusa Krista, za oproštenje grijeha svojih; i primit ćete Duha Svetoga, jer to obećanje vrijedi za vas i za djecu vašu i za sve dalnje, kojegod bude dozvao Gospodin Bog naš«. (Dj. Ap. 2, 36—39).

Petar moli, za sve i pred svima: »Dođi kraljevstvo Tvoje!

Važnije odredbe i rješenja sv. Stolice

objavljena u »Acta Apostolicae Sedis« godine 1935.

Prof. **A. Živković.**

I. **Dijeliti sv. potvrdu** može i obični svećenik ex Sedis Apostolicae delegatione. Naputak je propisala S. Congr. de discipl. sacramentorum die festo Pentecostes a. 1934.

II. **Commissio pro Russia** prema Motu proprio od 21/XII. 1934. vodi odsele brigu samo za Ruse, qui in patrio solo degunt. Kao takova se priključuje S. Congr. pro Eccl. orientali. A za Ruse, što se

nalaze izvan svoje domovine osniva se kod iste kongregacije posebna sekcija, koja ujedno vodi brigu za sve pripadnike slavenskog obreda. U dužnost joj je stavljena naročito skrb za štampanje potrebnih obrednih knjiga.

III. **Kodeks istočnog kanonskog prava** ima pripravljati jedna naročita komisija, kojoj je sjedište pri Kongr. za istočnu crkvu. Osnovana je 17. II. 1935. pod predsjedovanjem kad. Sincero.[1] Ona ima pregledati opaske pojedinih biskupa, uglaviti tekst i provesti redakciju. — Do novoga kodeksa vrijede partikularne norme. Tako i instrukcija iste S. Congr. pro Eccl. orientali za istočni kler od 10/VI. 1935., kako se provađa proces super matrimonio rato et non consumato.

IV. **S. Paenitentiaria Apostolica** dobila je konstitucijom od 25/3 1935. svoj novi propisani Statut, u kojemu je tačno označen djelokrug i način njezinog uređovanja.

V. **Dekret o katehizaciji** izdala je S. Congr. Concilii pod datumom 12. I. 1935. »de catechetica institutione impensius curanda et provehenda«. Za naše doba od osobite važnosti.

VI. **Reorganizacija redovničkih udruženja.** a) Apostolskom konstitucijom od 2. VII. 1935. sjedinjuje se monaška kongregacija Camaldoli s kongregacijom kamaldulskih pustinjaka de Etruria. Samostan u Camaldoli, seminar čitavog reda sv. Romualda, bio je odijeljen od pustinjaka. Otsele svi nose novo zajedničko ime: Congregatio monachorum eremitarum Camaldulensium Ord. S. Benedicti.

b) Apost. pismom od 20/XI. 1935. ukida se »Ordo fratrum poenitentiae de Jesu Nazareno«. Osnivač mu je sluga Božji Joan Alph. Varela y Lorada, negdje sredinom 18. vijeka u Španiji (Salmatica). Zvali su ih po Italiji »scalzetti« (bosonogi). Red je svojevremeno odobrio papa Pio VI. Razlog ukidanja: nestajanje podmlatka i nedisciplina.

VII. **Dušobrižnička služba u vojsci.** a) Apost. pismom od 10/IV. 1934. proglašen je sv. Matej apostol i evanđelista nebeskim patroonm zrakoplovnog odjela talijanske vojske.

b) Pod datumom 19/IX. 1935. proglašen je statut za duhovnu pastvu katoličkih vojnika u njemačkoj vojsci u smislu čl. 27. konkordata.

VIII. **Otvaranje instituta.** a) S. C. pro Eccl. orient. 30/I. 1935.: »Collegium missionariorum S. Basilii Magni« pro oriente,

b) »Facultas theologica Bratislaviensis« cum jure gradus conferendi u velikom sjemeništu u Trnavi kanonski podignuta.

c) »Internationale collegium Angelicum de Urbe« isto kanonski podignut univerzitet 18/VI. 1935. u smislu apost. konst. »Deus scientiarum Dominus.«

---

[1] Umro ove godine dana 7. veljače 1936.

IX. **Jubilarne čestitke.** a) 25-god. »Rivista di filosofia neoscolastica«, Milano, pismo od 18X. 1934. P. aug. Gemelli-u, rektoru,

b) 100-god. obnove sveučilišta u Louvainu i 25-god. rektorovanja P. Ladeuze, pismo od 25/V. 1935. kardin. van Roey-u,

c) 25-god. Biblijskog Instituta u Rimu, pismo rektoru P. Aug. Bea, S. J. od 3/V. 1934,

d) 12-vijek od smrti Bedae Venerabilis, pismo upravljeno nadb. vestminstr. Hinsleyu i opatu Hotzingeru, rektoru zavoda.

X. **Oprosti.** S. Paenit. Apost. podijelila je:

a) za pohod 7 crkvi: u Rimu potpuni oprost, izvan Rima 10 godina; a potpuni, ako izvrše i ostale uvjete, što se za potpuni oprost traže (15/I. 1935).

b) za večernje na Vel. srijedu, četvrtak i petak: oprost od 10 godina svaki dan; potpuni za prisustvovanje kroz sva 3 dana i obične uvjete (16/III. 1935.).

c) Za duhovni posjet Ssmi: 5 godina toties quoties uz 5 Pater, Ave, Gloria; potpuni jednom na tjedan uz obične uvjete

d) za posjet sv. groba kroz 2 dana: 15 god. toties quoties uz 5 Pater, Ave, Gloria; potpuni jedan ili drugi dan uz obične uvjete.

e) za oprost Portiuncula u crkvi samoj u Asisi uvjeti kao inače, no recitacija se može vani započeti, obilazeći nastaviti unutra i dovršiti.

f) za posjet 7 oltara u Vatikanskoj bazilici (BDj. Marije »Gregoriana« i »a columna«, Sv. Procesa i Martinijana, Grgura Vel., Arkanđela Mihajla, Simona i Jude, i sv. Petronile djevice), da se obnovi nekadašnji stari običaj daje se oprost u Rimu: 7 god. uz molitvu titularu oltara; potpuni na dan titulara uz uvjete kao inače; izvan Rima: 5 god. odnosno 7.

XI. **Otsuđene knjige.** a) Cocles Angelo: Cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele d' Annunzio tentato di morire.

b) Rosenberg Alfred: An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort an die Angriffe gegen den »Mythus des XX. Jahrhunderts«.

XII. **Alokucije pape Pija XI.** a) U tajnom konzistoriju 1/IV. 1935. prigodom proglašenja svetima Ivana kard. Fishera i kancelara Tome More izrekao je sv. Otac značajne one riječi, aludirajući prije na talijansko-abesinski nego na englesko-talijanski rat: »Atsi aliquis — quod Deus avertat — infandum eiusmodi flagitium moliri atque efficere sibi sumpserit, tum Nos contineri non possumus, quin Omnipotentem Deum, precem illam iterando, moerenti animo rogemus: Dissipa gentes quae bella volunt...!«

b) kod svečane kanonizacije istih dvojice svetaca u homiliji, koju običaje sv. Otac izreći, zaželio je: da se u krilo katoličke Crkve vrate i oni Englezi, koji su još odijeljeni danas od matere Cr-

kve; sve da se zbude po zagovoru novih velikih svetaca toga naroda.

c) u tajnom konzistoriju dne 16. XII. 1935. kod imenovanja novih 20 kardinala, protestira protiv onih, koji govore, da se on u pitanju rata nije izjasnio. Tko je htio čuti mogao je, a nema sumnje, veli, da je i čuo, što sam rekao. Dosta je s tim u vezi potsjetiti samo na riječi Psalmiste, što su ovdje pod a) navedne: Rasprši narode koji žele rat!...

XIII. **Katalog svetih i blaženih.** Donosimo ovdje u jednom preglednom popisu, što samo jedno jedino godište službenog vatikanskog organa, bilježi:

a) zaključci kongr. Obreda, da se povede postupak za proglašenje blaženima:

1. Franjo de Paola Torrin D. I.
2. Franjo Rivat, Inst. parv. fratrum Mariae
3. Dominik Lentini, svećenik
4. Marija Terezija de Soubiran, osniv. družbe Marije Pomoć.
5. Filipina Duchesne, družbe sestara presv. Srca
6. Alphons Rodriguez i drugovi, D. I.
7. Emilija de Vialar
8. Placido Riccardi
9. Marija Terezija Coudera
10. Kinto SIE, kinez katekista
11. Marija Bertila Boscardin
12. Jochima de Vedrun, udova de Mas
13. Vito Mich. di Netta.

b) da se proglase svetima:

1. Ivana Elizabeta Bichier des Ages
2. Paula Frassinetti
3. Marija a Jesu, Inst. parv. soror. Assump.
4. Josip Pignatelli D. I.

c) završen je proces i proglašenje:

1. sv. Ivana kard. Fishera i sv. Tome More
2. sv. Ivana Bosco
3. sv. Josipa Bened. Cottolengo
4. sv. Pompilia Maria Pirotti
5. sv. Terezije Margarete Redi
6. sv. Konrada Parzham, kapucina.

Tu ne možemo, a da ne pomišljamo, kako bi se moralo na nadležnom mjestu, ali i po nadležnim našim faktorima sve potrebno poduzeti, da se čast oltara dodijeli našima svetima božjim ugodnicima: biskupu dr. J. Langu, Petru Barbariću, Petru Kolariću, Ivanu Merzu i dr. Kako se ima postupati u ovoj stvari i kako treba upraviti podneske propisala je S. C. Rituum svojim pismom od 15/I. 1935. (AAS, XXVII (1935), Nro 2. str. 51.)

Krist — srce Crkve.

(Jedna bilješka k nauci sv. Bonaventure o mističnom tijelu Kristovu)

Fra Rafin Šilić.

Mi danas odnos Krista prema Crkvi predočujemo obično kao odnos glave prema tijelu.[1] Ova gotovo dogmatizirana nauka[2] našla je u svetom Bonaventuri jednog od svojih najoduševljenijih zastupnika.[3] U svim njegovim djelima, kasnijim ili ranijim, školskim ili »slobodnim«, susrećemo ovu sliku.[4] Ali u njegovim kasnijim djelima susrećemo još jednu drugu s ovom paralelnu, ipak vrlo neobičnu i značajnu sliku: Krist srce Crkve.[5] Budući da je ova neobična misao sv. Bonaventure dosada ostala potpuno nezapažena, zato ćemo se mi njom ovdje opširnije pozabaviti. Mi ćemo najprije pomoću tekstova potvrditi činjenicu, da je Bonaventura ovu sliku upotrebljavao, zatim ćemo donijeti kratku predhistoriju, a na koncu ćemo pokušati sistematski iznijeti misli, koje je Bonaventura htio ovom slikom izraziti.

I. Je li Bonaventura ovu sliku upotrebljavao?

Premda je ova slika najoriginalnije od svega, što je Bonaventura o Kristu i Crkvi, t. j. o mističnom tijelu Kristovu učio, ipak nije spomenuta ni od koga, tko je bilo na koji način dotičnu nauku obrađivao.[6] Tomu je pravi uzrok to, što su dotični tekstovi ostali nezapaženi. Nijedan od naših tekstova nije bio potanje obrađivan, dok su dva — od triju, što ih mi poznamo — ostala potpuno nezapažena. To je i razumljivo, jer je jedan od ovih, Coll. in Joan., c. 1, col. 4, n. 10 (VI541b), vrlo kratak, a kontekst u kojem se nalazi pun je raznovrsnih konstatacija tako, da naša slika u tom

---

[1] Isp. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg, 1903; Mersch, Le corps mystique du Christ, Louvain, 1933; J. Anger, La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas, Paris, 1929; Feckes, Das Mysterium der hl. Kirche, Paderborn, 1934.

[2] M. d'Herbigny, Theologica de Ecclesia[3], Paris, 1927, sv. 1., str. 116.

[3] Isp. D. Culhane, De corpore mystico doctrina Seraphici, Mundelein, 1934.

[4] Najopširnije nalazimo u 3 Sent., d. 13, a. 2 (Opp. omnia, Quaracchi, tom. III, p. 283—90).

[5] Isp. Hexaem., col. 1, n. 18—20 (V 332 squ.); Coll. in Joan., c. 1, col. 4, n. 10 (VI 541 b); Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 57 bsq.).

[6] Culhane, oc.; Guardini, Erlösungslehre des hl. Bonaventura, Düsseldorf, 1921, str. 136—147; Imle-Kaup, Die Theologie des hl. Bonaventura, Werl im Westf., 1931, str. 192—201; Simonis, De causalitate Eucharistiae in Corpus mysticum Doctrina S. Bonaventurae, Antonianum VIII (1933), str. 193 ssq.

mnoštvu iščezava. Osim toga na Coll. in Joan. ne polaže nijedan od citiranih auktora veću važnost.[7] Također i drugi tekst, Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX57bsqu.), mogao je lako ostati nezapažen, jer se nalazi u devetom svesku, a ovaj svezak nije nijedamput ozbiljnije uzet u pretres.[8] Isto možemo reći i za treći tekst, Hex., col. 1, n, 18—20 (V332sq), premda je već obrađivan i u protivnom smislu tumačen.[9] Dotični su naime auktori ovaj tekst posjedovali samo u starom izdanju Heksaemerona u Opp. Omn. Quaracchi, tom. V. pag. 329—449. Mi naprotiv baziramo čitavu našu argumentaciju na novom izdanju Delorme-ovu,[10] i tek pomoću ovog novog izdanja i onih drugih dvaju tekstova možemo i stari tekst iz Opp. Omn. u ovom smjeru razjasniti. Radi toga ne nastupamo u našim izvodima ni proti kojega od spomenutih auktora, niti se nalazimo u opoziciji proti njih, nego hoćemo da ovom našom bilješkom rasvijetlimo jednu novu stranu uzvišene nauke serafskog naučitelja o mističnom tijelu Kristovu.

Kad bi samo ova činjenica određivala način obrađivanja, dostajalo bi, da donesemo kratki sadržaj tekstova, u kojima je Bonaventura ovu nauku zastupao. No u našem slučaju nije to dostatno, jer mi naš glavni tekst, Hex., col. 1, n. 18—20, posjedujemo u dva vrlo različita izdanja. Budući da je ova razlika upravo u našem slučaju — col. 1, n. 20 — velika, zato smo prisiljeni, da tekstove isporedimo i iz oba jedan potpuniji odredimo. Ujedno ćemo dokazati, da su sve ove misli izvorna nauka Bonaventurina, a ne dodatak reportatora. Bonaventura nije naime Hexaëmeron

---

[7] O ovom djelu posjedujemo dosada samo nekoliko kratkih bilježaka od Edd. Quaracch. i ništa drugo.

[8] Guardini, oc., str. 9 veli izričito: »Mit Ausnahme von... sermones wurde das gesamte irgendwie bedeutsame Gedankenmaterial statistisch ausgehoben.« Culhane, oc., str. 1 dijeli nauku sv. Bonaventure o mističnom tijelu Kristovu u tri dijela. Drugi dio, kojega Culhane ne obrađuje, radi »de modo quo S. Bonaventura hanc doctrinam, imprimis in sermonibus suis, adhibuit ad mores et actiones catholicas inculcandas«. Culhane se ipak poslužio i gore navedenim tekstom iz Sermo 1. in Dom. 3. Adv. ali samo u IV poglavlju: De relatione inter Sacramenta et Corpus Mysticum ib. str. 72., dočim u prvom poglavlju: De corp. mystici capite ne donosi ništa iz tog teksta.

[9] Culhane, oc., str. 6, bilj. 2 i 3; Simonis, oc., str. 201 sl.

[10] F. Delorme: S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta, Ad Claras Aquas, 1934 (BFS VIII); ovaj ćemo tekst naznačivati kraticom D., a onaj iz Opp. omn. kraticom Hexaem.; Delorme-ov tekst nije drugo izdanje starog teksta, nego donosi potpuno novi tekst iz potpuno novih rukopisa. Ovaj novi tekst općenito je kraći, ali u našem slučaju — princ., col. 1, n. 20 — mnogo je opširniji nego odgovarajući tekst u Opp. omn.; kako su tekstovi nastali i odnos jednoga prema drugomu vidi kod Delorme, ib., Praefatio, str. XIV—XVI i str. 275 sl.

napisao, nego predavao, a njegovi slušači (reportatores) pisali. Oba spomenuta izdanja donose po jednu takovu reportaciju. Ove su reportacije jedna od druge neovisne.[11] No premda su reportatori neovisni jedan od drugoga, ipak svaki od tekstova ima indicija, po kojima možemo dokazati, da se dodatak, odnosno višak u jednom tekstu mora dodati i u drugom tekstu, ako hoćemo, da imamo jednu suvislu cjelinu. Iza toga ćemo donijeti i jedan izvadak iz Sermo 1. in Dom. 3. Adv., pa ćemo iz oba skupa moći zaključiti, da je Bonaventura uistinu zastupao nauku, da je Krist srce Crkve, premda ne nalazimo formalne izreke: Christus est cor Ecclesiae. Naša poredba tekstova pokazaće također da jedino ova slika spada u kontekst. Prema tome je isključeno, da bi ova neobična misao mogla nastati zamjenom riječi: caput i cor, premda je to po paleografiji vrlo lako moguće. Na koncu ćemo analizirati nauku iz Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 57 bsq), pa ćemo pokazati, da se ovdje ne radi o jednom »praktičnom« nego o jednom kratkom, ali vrlo dubokom tekstu.

Tekst iz Heksaemerona rekonstruiramo mi ovako:[12]

D., princ., col. 1, n. 19—20, p. 8—9	Hex., col. 1, n. 19—20 (V332bsqu.)
19. Considerat etiam medium maioris mundi, quod est sol medius planetarum, de quo dicitur in III De anima: »Qualem ducit in die pater virorum et deorum«. Item, considerat medium minoris mundi, id est cor, a quo egreditur spiritus animalis, vitalis, naturalis. Est	19. Considerat autem physicus duplex medium, scilicet maioris mundi et minoris mundi. Medium maioris mundi est sol, medium minoris est cor. Sol enim est in medio planetarum, secundum cuius delationem in obliquo circulo fiunt generationes, et regulat physicus ge-

[11] Isp. ib. Delorme drži vjerojatnim, da se reportator B (Opp. omn.) poslužio reportatorom A (D). Mi držimo, da to nije bilo u velikoj mjeri ili barem ne na svim mjestima. U protivnom slučaju nemoguće je složiti onu veliku razliku tekstova u col. 1, n. 20 s izjavom (D., p. 175): »Haec autem, quae... notavi, talia sunt qualia de ore loquentis rapere potui...«

[12] Ovdje ne namjeravamo istraživati autentičnost tekstova. Mi držimo autentičnima sve misli (ali ne sve riječi, jer su ovo reportationes-scripta slušača) obaju tekstova ne isključivši ni one, što se nalaze samo u jednom od ovih. Za ona mjesta, koja se u oba teksta nalaze, najbolji je dokaz autentičnosti ova sukladnost tekstova. Autentičnost onih mjesta, koja se nalaze samo u jednom tekstu, dokazat ćemo u našim bilješkama k dotičnom mjestu. — Budući da mi oba teksta držimo autentičnima, to je glavna svrha ove poredbe tekstova, da odredimo, gdje se koji višak jednog teksta mora uvrstiti u drugom tekstu. Da to lakše u oči upadne stavili smo sve viške masno, a u drugom tekstu paralelne praznine, u koje se taj višak mora dodati.

enim cor principium venarum, nervorum et arteriarum. Ideo ab ipso diffunditur spiritus vitalis per arterias, animalis per nervos, naturalis per venas, licet medicus dicat egredi a cerebro. Unde sicut per accessum et recessum solis in obliquo circulo Physicus generationem et corruptionem regulat in mundo maiori, sicut dicit Philosophus, in De generatione et corruptione, sic etiam in minori mundo vitam et motum regulat per cordis dilatationem et coarctationem. **Patet ergo tam per medium maioris mundi quod est sol quam minoris quod est cor, quod medium naturae est virtuali diffusione pervalidum.**[13]

20. Hoc medium fuit Christus in incarnatione. De hoc dicitur Ioan. 1, 26: Medius vestrum stetit, quem vos nescitis; **et iterum: Qui post me venit, ante me factus est. Et iterum loquitur Joannes, amicus sponsi, de ipso sponso Domino, ostendens quomodo est medium Ecclesiae;** dicit enim (Joan. 1, 33): Qui me misit baptizare, ille

nerationem. Inter omnes autem planetas maioris diffusionis est sol. A corde similiter est diffusio, quidquid dicant medici. Nam spiritus vitalis ab eo diffunditur per arterias; spiritus autem *animalis per nervos, licet complementum* recipiat in cerebro; spiritus vero naturalis ab eodem diffunditur per venas, licet compleatur in hepate.

20. Hoc medium fuit Christus in incarnatione; unde dicitur in Ioanne [1, 26]: medius vestrum stetit, quem vos nescitis;

---

[13] Ova rečenica veže n. 19 s n. 18, gdje stoji: secundum medium est naturae virtuali diffusione pervalidum (Hexaem., col. 1, n. 18, V 332 b); također i s n. 20, gdje se radi o djelovanju Krista u Crkvi. Budući da je čitavi Hexaemeron skupina održanih govora (collationes), zato moramo ovu i slične rečenice, koje služe kao veza, pripisati samo govorniku. To je jedan zahtjev retorike.

[14] Ovaj citat iz Joan. 1, 33 nema u starom izdanju nikakva značenja, niti ga je uopće moguće s kontekstom povezati. To su već zapazili Edd. Quaracch., pa su naprosto stavili crticu iza njega. Ovaj novi veliki dodatak, što ga nalazimo u novom izdanju Delorme-ovu, uokvirio je taj citat i tako ga povezao s kontekstom, da upravo od ovog citata čitavi tekst dobiva jednu cjelovitost. Tako je onaj u starom tekstu nesuvisli citat postao jednim vrlo jakim argumentom za autentičnost ovog novog velikog dodatka u Delorme-ovu tekstu.

dixit mihi: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, scilicet in columbae specie, hic est qui baptizat. **Quod verbum Augustinus, Super Joannem, pertractans, sermone VI, dicit quod Ioannes Baptista bene cognoscebat Salvatorem ex persona, unde et dixit ei: Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me? etc. Sed nondum sciebat an Christus baptizandi auctoritatem communicaturus esset alicui ministrorum cum ministerio, ut »tot essent baptismata quot ministri«; unde dicit: Et ego nesciebam eum. Sed hoc didicit, cum vidit columbam super eum manentem, quod ipse est solus qui baptizat, ne salus hominum in qualicumque ministro baptizante dependeret.[15] Per quod intelligitur quod in solo Christo, ut est Deus et homo, charismatum est tenor et plenitudo. Propter quod ipse est medium diffundens pervalide in Ecclesiam gratiam sacramentalem ex auctoritate, licet ministris Ecclesiae tradiderit officium ministrandi.[16]**

et sequitur [Ioan. 1, 33]: Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum sanctum descendentem et manentem super eum, est qui baptizat in Spiritu sancto (14).

[15] Ovdje stavlja Delorme novi period. Ali ove su dvije slijedeće rečenice jednostavni zaključak iz prethodnog raspravljanja, zato moraju ostati u vezi s prethodnim tekstom.

[16] Slijedeća rečenica: Unde Deus est caput Christi... ne stoji u direktnoj vezi sa prethodnom, jer nije logična argumentacija: Christus est medium diffundens in Ecclesiam gratiam; ergo Deus est caput Christi. Ako ovdje uvrstimo onaj višak iz Opp. omn. teksta: Scriptura quandoque..., imamo donekle logičnu cjelinu. U tom slučaju počinje ovdje novi period, u kojem Bonaventura obrađuje pitanje: koja je razlika između medium (cor) i caput? Autentičnost ovog velikog dodatka u Opp. omn. dokazuju nam oni nesuvisli citati (Col. 1, 18; 2, 9; 1 Cor. 11, 13) iz Delorme-ova teksta.

Unde Deus est caput Christi; Christus autem ut est Deus, est caput viri fidelis, Col. 1, 18: Ipse est caput corporis Ecclesiae, et I Cor. 11, 3: Omnis viri caput Christus, quia per ipsum est effusio in membra corporis Christi mystici, in quo divinitatis plenitudo corporaliter inhabitat, Col. 2, 9.[18]

Ideo bene dicitur esse in medio animalium ut cor, secundum translationem LXX, in mundo minori... Huic medio et qui praeibant ante incarnationem et qui sequebantur post incarnationem, clamabant: Hosanna, Math. 21, 9.

Scriptura quandoque dicit Christum medium, quandoque caput. Caput dicitur, quia ab eo fluunt omnes sensus et motus spirituales et charismata gratiarum. Hoc autem influit, secundum quod est unitum membris. Caput enim Cristi Deus est, secundum scilicet quod Deus est; sed viri caput Christus, secundum quod Deus **et homo** (17). Diffundit ergo Spiritum sanctum in membra Ecclesiae **sibi unita, non separata. Unde sicut in corpore humano non est diffusio a capite in membra, nisi sint unita; sic in corpore mystico.** Ipse est ergo medium duorum animalium ut cor.... Ipse est ergo secundum Septuaginta in medio animalium, quae praeibant, et quae sequebantur.

Ova nam poredba tekstova već na prvi pogled dokazuje, da je Delorme-ov tekst dosta novoga donio. U našim bilješkama smo pokazali, da ovi dodaci razjašnjuju mnoge poteškoće i nejasnoće iz staroga teksta.[19] Također smo pokazali, da svi ovi dodaci još uvijek ostaju u okviru onoga, što je Bonaventura sâm rekao. Dapače iz onih nejasnoća, što ih ni ovom poredbom tekstova ne možemo razjasniti, možemo zaključiti, da su oba teksta skupa još uvijek nepotpuna, i još je uvijek poželjno, da bi se koji reportator našao, koji bi i ove praznine popunio.[20]

---

[17] Deus et homo je ispravnije, jer to odgovara Bonaventurinoj nauci u drugim djelima (3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1), i jer to i kontekst zahtijeva. Inače bi slijedilo, da su Deus i Christus ut Deus dva različita pojma.

[18] O membra separata i membra unita ne donosi Delorme-ov tekst ama baš ništa. Izgleda, da ovaj reportator ne zna, šta da počne s ovim citatima. Isto tako i onaj drugi reportator s onim citatom iz Joan. 1, 33.

[19] Mi sada znamo, čemu onaj citat iz Joan. 1, 33, koji je u starom tekstu potpuno izvan konteksta. Nadalje, u novom su tekstu n. 18. 19. i 20. potpuno povezani i sačinjavaju jednu logičnu cjelinu, dok je u starom tekstu potpuno falila veza između n. 19. i 20. U n. 19. govori stari tekst o srcu, a u n. 20 o glavi i tek na koncu donosi izraz: Ipse est ergo medium duorum animalium ut cor, ali tim je stvar postala još nejasnija.

[20] Mi još uvijek ne znamo, čemu oni citati iz Col. i 1 Cor. U novom su tekstu potpuno nerazumljivi, a i u starom su izvan konteksta, jer kon-

Iz našeg kombiniranog teksta sljiedi, da Bonaventura ispoređuje djelovanje srca na čitavi organizam s djelovanjem Krista na Crkvu. On kod toga pripisuje srcu onu istu ulogu, koju inače pripisuje glavi, a djelovanje je Kristovo isto, koje on Kristu, glavi mističnoga tijela, pripisuje. Bonaventura nalazi poredbu potpuno opravdanom, ali ne zaključuje, da je Krist srce, nego ga naziva medium imajući na umu glavno svojstvo srca — medium influentiae. Ali kada isporedimo naš tekst s onim u 3Sent., d. 13, a. 2, q. 1, možemo se uvjeriti, da bi ovdje pravi zaključak, koga Bonaventura nije povukao, glasio: Christus — cor Ecclesiae, kao što tamo glasi Christus — caput Ecclesiae.[21] Da Bonaventura nije ovaj zaključak povukao, razlog je kontekst, u kojem on dokazuje, da je Krist medium scientiae.[22] Zato on pretpostavlja generalni paralelizam srca i Krista, a naglašava samo ono glavno svojstvo srca — medium influentiae.[23]

Ipak može nastati jedna poteškoća odatle, što Bonaventura veli samo: Christus est medium influentiae. To je doduše glavno svojstvo srca, ali mi ovdje ne nalazimo formalne izreke: Christus — cor Ecclesiae, nego naprotiv neposredno iza tvrdnje Christus — medium, slijedi tvrdnja: Christus — caput. Nije li možda Bonaventura htio dati slično rješenje kao i u 3Sent., d. 13, a. 2, q. 3, ad 1 (III290a), t. j. da bi mi stvarno morali Krista zvati srcem, ali budući da većina ljudi glavi pripisuje sve stvarne prednosti srca, zato moramo i mi Krista zvati glavom.[24] Na taj bi način mogli razjasniti onaj nagli prelaz od medium ka caput i dobili bi sličan rezultat kao u 3Sent. Ali premda se ova interpretacija prije mogla pozivati na stari nepotpuni tekst iz Opp. omn., ipak ju je danas ne-

---

tekst govori o membra unita i separata, a citati o odnosu Krista prema Bogu i Crkvi. Nadalje je još uvijek nejasno, kako je Bonaventura došao na to, da govori o onima, »qui praeibant ante incarnationem et qui sequebantur«. Tu mora da je nešto ispalo. To je vrlo lako moguće. Primjer imamo već u ovom odlomku, što smo ga donijeli: tekst od Delorme-a ne donosi ništa o membra unita i separata, a tekst iz Opp. omn. ništa o »quomodo est medium Ecclesiae«. Zašto ne bi moglo nešto u oba teksta ispasti?

[21] U 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp. (III 282 sq.) raspravlja Bonaventura najprije, da je Krist glava samo u prenesenom značenju, zatim donosi sličnosti Krista i glave i nalazi, da je najvažnija sličnost to, što je glava principium influentiae. Ali tada ne slijedi zaključak Christus est principium — kao ovdje Christus est medium — nego Christus est caput.

[22] Hexaem., col. 1, n. 10—39 (V 330—335).

[23] Vidi dalje III, 2.

[24] Culhane, oc., str. 6 donosi jednu takovu interpretaciju. Ali on je radio samo po Opp. omn. tekstu, pa je ta interpretacija bila naravna. Iz Delorme-ova teksta slijedi protivno.

moguće zastupati. U novom je Delorme-ovu tekstu paralela Krist — srce potpuno izrađena i od slike Krist — glava odvojena,[25] a onaj prelaz od medium ka caput nije više neposredan, nego donekle razjašnjen.[26]

Proti ove interpretacije stoji i drugi od gore navedenih tekstova, Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX57bsq); Sicut enim cor, quod est medium vivifici caloris in sensibus, mediantibus spiritibus influit vitam in cetera membra animalis; sic Christus crucifixus in medio latronum, qui est lignum vitae a Deo in medio paradisi, id est Ecclesiae militantis, mediantibus sacramentis influit vitam gratiae in cetera membra corpotis mystici.« Ovo je ista nauka kao i u Hexaem., col. 1, n. 20, ali mnogo jasnija premda kraća. Najviše upada u oči ona potpuno izgrađena paralela između srca i Krista: Sicut cor ... mediantibus spiritibus — influit vitam — in cetera membra animalis; sic Christus ... mediantibus Sacramentis influit vitam gratiae — in cetera membra corporis mystici. Zar to nije savršeni paralelizam? Također upada u oči i paralela sa onim, što Bonaventura inače pripisuje glavi: najbitnije je kod toga, da Krist kao glava sensus et motus spirituales (= vitam gratiae) dodjeljuje udovima.[27] I ovdje je isto o srcu rečeno, samo i opet fali formalna izreka: Christus — cor Ecclesiae. Ali u ovom tekstu imamo donekle i formalnu izreku, koja nas sili, da zaključimo, da je Bonaventura Krista pretstavljao kao srce mističnoga tijela. On veli: Sicut cor ... sic Christus ... influit vitam gratiae in **cetera** membra corporis mystici. Kad stoji in cetera membra, mora da je i Krist jedno udo. Koje? Ono, o kojem je govor u tom tekstu, s kojim se Krist tu isporeduje, koje stoji u sredini i dijeli život čitavom tijelu. A to je — ovdje i u Hexaemeronu — jedino srce.[28] Ako naglasak i opet stoji na medium, to moramo znati, da su ovi tekstovi izvaci iz povećih traktata, u kojima Bonaventura obrađuje ex professo Krista kao centrum (medium) svega, pa mu je zato pojam medium neophodno potreban. Osim toga nema slika Christus — cor nikakve tradicije, dok je ona druga Christus — caput duboko ukorijenjena i u svetom Pismu i u crkvenoj tradiciji. Zato je lako razumljivo, da Bonaventura caput navodi direktno, dok cor opisuje generalnim pojmom medium: medium influentiae.[29]

---

[25] Isp. naš rekonstruirani tekst i bilj. 16.

[26] Ib.

[27] Isp. 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp. (III 282); Culhane, oc., str. 11 ss. l.; Simonis, oc., str. 202.

[28] Isporedi treći dio ovog članka.

[29] On je mogao naći prikladan medium, koji bi i glavi odgovarao. Možda »medium in secunda figura«. Najpotpuniji katalog raznih medium nalazi se u Coll. in Joan., c. 1, col. 4, odakle smo i ovaj citirani medium uzeli ib., n. 5 (VI 541 a).

Kad je već stalno, da je Bonaventura uistinu učio, da je Krist srce mističnog tijela, možemo iz jedne kratke analize Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX57bsq), uvidjeti, da je ova slika u Bonaventurin teološki sistem duboko ukorijenjena, a ne samo slučajno spomenuta. Sve one misli, koje Bonaventura inače sa Christus — caput veže, nalazimo ovdje povezane sa Christus — cor. Mi nalazimo, na primjer, tvrdnju: gratia procedit a Deo tamquam ab auctore et efficiente, sed a Christo tamquam a mediatore et promerente. Ovo pitanje obrađuje i 3Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp., i to dosta opširno. Također i iz one od svetog Augustina uzete slike:[30] De latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, možemo zaključiti, da se ovdje radi o mističnim odnosima Krista i Crkve. I sami tok misli sličan je onom iz 3Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp. (III284sq). Oba mjesta donose najprije sličnosti između glave odnosno srca i Krista a zatim postavljaju pitanje: je li i na koji je način Krist izvor milosti. Iz svega ovoga slijedi, da je Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio, jedan ne »praktični«, nego jedan kratki, ali teološki duboki i vrijedni pendant »lijepe« quaestio 1 iz 3Sent., d. 13, a. 2 (31), i da je u ovom tekstu slika Christus — cor potisnula i nadomjestila onu tradicionalnu Christus — caput.

Tekst iz Coll. in Joan., c. 1, col. 4, n. 10 (VI541):»... notatur Christus medius vestrum: sicut cor in medio animalis ad vivificandum...«, ne može nam sâm za se mnogo toga kazati. Ali col. 4 komentira Jan. 1, 26. Isto tako i Sermo 1. in Dom. 3. Adv., a donekle i Hexaem., col. 1, n. 20 (D., princ., col. 1, 20).[32] Sva tri mjesta donose podulje traktate o Christus — medium, u sva tri traktata nalazimo i sliku Christus — cor Ecclesiae. Budući da ovo ne može biti nikakav slučaj, imamo dokaz, da slika Christus — cor nije nastala nikakvom zamjenom riječi caput i cor, nego da je jedna stalna nauka, koja je s pojmom medium u Bonaventurinim kasnijim djelima usko povezana.

Iz svega ovoga, što smo rekli, slijedi, da su ovi tekstovi s jedne strane vrlo važni, i da ih moramo ozbiljno uzeti, a s druge strane i previše su jasni, a da bi ih drukčije mogli tumačiti, nego tako, da Bonaventura u njima uči, da je Krist srce Crkve. Budući

---

[30] Isp. Grabmann, oc., str. 225 ssl.

[31] Dionysius Carthusianus veli o dotičnom traktatu: »Bonaventura circa haec pulchre conscribit«. Citat se nalazi u Grabmann, oc., str. 204.

[32] Hexaem., col. 1, n. 20 donosi doduše još i drugih citata, ali je najglavniji onaj Joan. 1, 26: Medius vestrum stetit..., dok svi drugi označuju, »quomodo est medium Ecclesiae«.

da je izražaj u svim trima mjestima sličan[33] i misli iste,[34] a sva tri mjesta baziraju na Joan. 1, 26, zato možemo iz jednoga drugo tumačiti, a to bi bio već i jedan prilično jaki argumenat za istovremenost djela Hexaem., Sermo 1. in Dom. 3. Adv. i Coll. in Joan.

II. **Predhistorija slike Christus — cor.**

Povod ovoj neobičnoj slici dali su Guillelmus Altissiodorensis i Aleksandar Haleški tim, što su postavili problem, zašto Krista zovemo glavom a ne srcem Crkve.[35] Ali oni riješavaju problem na potpuno drugi način, nego Bonaventura. Oni zastupaju više ili manje ublaženu platonsku trihotomiju, koju su svi raniji skolastici zastupali, i koja je u »De spiritu et anima« našla svoju najrašireniju formu.[36] Bonaventura naprotiv u doba, kad mi našu sliku kod njega susrećemo, zastupa aristotelsku fiziologiju u onoj formi, kako je i »De motu cordis« od Alfreda Sareshela zastupa.[37] Radi toga Bonaventura pripisuje srcu funkcije potpuno različite od onih, što mu ih Aleksandar Haleški pripisuje. Za Aleksandra ne opstoji jedan jedinstveni centrum sjetilnog života. On zastupa trihotomiju: glava, srce i jetra. Svako od njih je sjedište za neke dijelove sjetilnog

[33] Osobito u Hexaem., col. 1, n. 20 i Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio. Na primjer izrazi medium influentiae i medium diffundens, a osobito naglašavanje gratia sacramentalis. Isporedi i čitavu fiziologiju srca iz ovih dvaju mjesta sa onom iz »De motu cordis« (dolje bilj. 37).

[34] Isp. čitavi Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1 s čitavim Coll. in Joan., c. 1, col. 4 i s Hexaem., col. 1, n. 10—39.

[35] Isp. Guil. Altissiodorensis, Summa aurea, Paris ap. Fr. Regnault, s. a., lib. 3, tr. 1, c. 4, q. 4, f. 128 rb.: Quare potius dicitur Christus caput Ecclesiae quam cor?; Al. Hal., Summa Theologica, p. 3, q. 12, membr. 2, a. 1, § 1; oba auktora obrađuju problem na isti način i dolaze do istog rezultata. Mi citiramo samo Aleksandra, jer je opširniji i jasniji.

[36] »De spiritu et anima« nalazi se među djelima svetoga Augustina, PL 40, 779—831; isp. Grabmann, oc., str. 184—193; Lisiecki, Die gratia capitis in Christus nach der Summa Theologiae des Alexander von Hales, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXVII (1912), str. 362—368; mi ne tvrdimo, da su Guillelmus i Aleksandar u svemu zastupali platonizam. Mi znamo, da se je Aleksandar upravo u pitanju međusobnog odnošaja između raznih udova poslužio Aristotelom: Summa Theologica, Quaracchi, 1928, tom. II, n. 353, sol.; Ipak Aleksandar zastupa još uvijek tri centra sjetilnog života i u tom stoji na strani Platona proti Aristotela, a to je u našem slučaju najvažnije.

[37] O Sareshel-u vidi predgovor k izdanju »De motu cordis« od Baeumker-a (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 23, H. 1—2) Münster i. W., 1923.

života.[38] Premda ova tri centruma ne stoje na istom stupnju po vrijednosti, ipak nijedno od njih ne nadvisuje druge bitno, jer je svako od njih upućeno na pomoć drugih.[39] Srcu pripada neka mala vremenska prednost pred drugima, ali ova nije dostatno velika da bi iz nje nastala neka nutarnja razlika.[40] Veću ili manju vrijednost dobivaju ovi organi samo izvana: što je koji od njih razumnoj duši bliže, i što se duša njim više služi, to je organ uzvišeniji i vrijedniji. S obzirom na ovo ima glava veliku prednost pred srcem, jer se u njoj nalazi t. zv. celula logistica, t. j. onaj dio mozga, gdje nastaje »intelligere cum phanthasmate«.[41] Tu je duša s tijelom najuže povezana. Nastane li tu i najmanji defekt, ne može duša ni one svoje najbitnije akte obavljati.[42] Iz toga slijedi, da je glava s dušom povezana, i da je zato ona »eminentissima pars« ljudskog organizma.[43] Radi ove uske povezanosti s dušom stoje sve moći, koje u glavi stanuju, razumu na raspolaganje, dok su srce i njegove moći više instiktivni nego li od razuma ovisni.[44] Zato je i glava sličnija Kristu nego li srce, jer je i djelovanje Kristovo u Crkvi razumno a ne instinktivno.[45] Tako su Guillelmus i Aleksandar dali povod ali i prvi argumenat proti Bonaventurine nove misli.

Bonaventura je svoju sliku izgradio na temelju aristotelske fiziologije. Već smo spomenuli, da je on svoju fiziologiju crpao ne iz »De spiritu et anima« — kao Aleksandar — nego iz »De motu cordis«, gdje je zastupan pravi pravcati aristotelizam.[46] Proti Pla-

---

[38] Al. Hal., Summa, p. 3, q. 12, m. 2, a. 1, § 1: Triplex est vis animae ad corpus, scilicet vis vitalis, quae operatur in corde, vis naturalis, quae operatur in epate, vis animalis, quae operatur in cerebro; još opširnije Summa II, n. 352, sol. (428 b).

[39] Summa, p. 3, q. 12, m. 3: Sicut enim a capite influit sensus ipsi cordi, ita a corde influit vita capiti. Et similiter ab epate influit nutrimentum ad caput...

[40] Summa II, n. 353, sol. 1 (II 429 a).

[41] Ib., n. 348, sol. (II 423 b).

[42] Ib., c. ad sec. partem (II 423 a).

[43] Summa II, n. 348, sol. (II 423 b).

[44] Summa, p. 3, q. 12, m. 2, a. 1, § 1: operationes animales omnino subiectae sunt rationi et ideo accipiunt imperium ab ipsa. Operationes vitales partim sunt subiectae partim non.

[45] Ib. ... ille motus, qui est a Christo capite in corpus Ecclesiae, est omnino secundum motum voluntarium... ideo potius debet dici Christus caput Ecclesiae... quam cor vel epar.

[46] Bonaventura zastupa aristotelizam u fiziologiji već u svojim Komentarima k Sentencijama. Da je ovisan od »De motu cordis«, zaključujemo iz I. Sent., d. 8., p. 2, q. 2, corp. (I. 171), gdje su misli prve »opinio« uzete iz ovoga djela, a izraz »domicilium vitae« uzet je iz cap. 3, n. 4 (Ed. Baeumker, str. 14), gdje stoji: cor igitur vitae domicilium pronuntio.

tona i Galena učio je Aristotel jedan jedini centrum čitavog sjetilnog života i kretanja.[47] Sveti je Bonaventura ovu nauku poprimio još u Komentarima k Sentencijama — dakle mnogo ranije nego li su naši tekstovi nastali, — i to direktno od »De motu cordis«.[48] Ali premda je on još tada tu fiziologiju poprimio, ipak je nije odmah primjenio na odnos Krista prema Crkvi. Kod rješenja problema, zašto Krista zovemo glavom, a ne srcem, poslužio se on Avicenom.[49] Ovaj je filozof zastupao u ovoj stvari aristotelizam, ali nije htio zabaciti potpuno Platonove i Galenove teorije, pa je zato našao posrednu formulu: »Philosophi sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo, in primis cum attenditur, est magis manifestus«.[50] Iz ove Avicenine formule nastala je i ona formula, što ju je Bonaventura u svojim ranijim djelima pri rješavanju rečenog problema upotrebljavao: »Naturalis enim justitia requirit, quod unum est membrum principale, a quo cetera recipiant influentiam secundum veritatem, ut cor, secundum evidentiam, ut caput«.[51] Pokazavši zatim, da je

---

Uostalom potpuno je sigurno, da se je Bonaventura ovim auktorom služio, jer ga izričito spominje i jedan poveći doslovni citat donosi, 2Sent., d. 10, a. 2, q. 2, arg. 2 (II. 265 a).

[47] Avicena izražava Aristotelovu nauku ovako: membrum tribuens et non recipiens est cor; ipsum enim est omnium virtutum prima radix et omnibus aliis membris suas tribuit virtutes, quibus nutriuntur et vivunt... ; citat vidi u Opp. omn., t. III, pag. 290, nota 2.

[48] 2Sent., d. 18, a. 2, q. 1, ad 2 (II. 447 a): omnia membra continuantur et reducuntur ad unum principale membrum in corpore, mediante quo est defluxus, [sic!] motus et sensus ad alia membra, ut patet in corde; 1Sent.,, d. 8, p. 2, q. 2, corp. i ad 7 (I. 171 ab i 172 b); 4Sent., d. 11, p. 2, a. 1, q. 2, ad 3 (IV. 257).

[49] 3Sent., d. 13, a. 2, q. 3, ad 1 (III. 289 bsq); Quaest. disp. de perf. evang., a. 4, q. 3, corp. (V. 194 a). Tim se je istim mislima služio i Aleksandar Haleški, ali u protivnom smjeru. Aleksandar je upotrebio te misli, da pomoću njih ujedini Platonovu trihotomiju s Aristotelovom fiziologijom, ali pri rješavanju pitanja, zašto Krista zovemo glavom a ne srcem, ne nalazimo kod Aleksandra nikakva traga Aviceninim mislima (Summa II, n. 353, sol., II 429 a; Summa, p. 3, q. 12, m. 2, a. 2, § 1). Kod Bonaventure je obratno.

[50] Citat smo uzeli iz Opp. omn., tom. III, pag. 290, nota 2; isp. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 4, H. 5—6), Münster 1903, str. 176; Al. Hal., Summa II, n. 353, sol. (II 429 a). Edd. Summa upućuju na Avicena, De natura animalium, XII, c. 10, a Edd. Opp. omn. na Avicena, I. Canon. Fen 1. Doctrin. 5. c. 1.

[51] Quaest. disp. de perf. evang., a. 4, q. 3, corp. (V 194 a); isp. 3Sent., d. 13, a. 2, q. 3, ad 1 (III 289 bsq). Ovisnost Bonaventure od Avicene usta-

Krist glava samo u prenesenom značenju,[52] nastavlja serafski naučitelj: »Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes summi debet a re manifesta; hinc est quod propter generalem influentiam [= evidentiam?][53] magis dicitur Christus caput quam cor«.[54] — Dakle već u Komentarima k Sentencijama i u istovremenim Quaest. disp. riješava Bonaventura rečeni problem iz potpuno drugih izvora i na potpuno drugi način, nego li Gul. Altissiodorensis i Aleksandar Haleški. On pretpostavlja srce glavi. Ali već opće mnijenje (evidentia generalis) dostatna mu je, da tu svoju tezu promijeni, i da opet glavu pretpostavi srcu. Tomu je razlog taj, što tada Bonaventura još nije posjedovao svoj kašnji kristocentrizam, pa zato nije imao dovoljno jaka razloga, da se od tradicije odvoji.[55]

Sličnu nauku zastupao je i sv. Toma. I on se poslužio Aviceninom formulom i došao je do istog rezultata kao i Bonaventura.[56] Oba sveta naučitelja izgrađivali su ovu nauku dalje, ali u ra-

novili su već Edd., Opp. omn., tom. III, pag. 290, nota 2. No još je uvijek nejasno, je li Bonaventura svoju nauku crpio neposredno od Avicene ili možda posredno iz Aleksandra ili kojeg drugog autora.

[52] 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp. (III 284 a): caput in spiritualibus transumptive dicitur a capite in corporalibus.

[53] Mi držimo, da se ovaj tekst ima tako popraviti, premda ga Grabmann, o. c., str. 186 prima bez ikakve promjene. Naše stanovište temelji na tom, da je zamjena između influentia i euidentia paleografski vrlo lako moguća, a u našem slučaju dolaze u obzir još i slijedeći argumenti: generalem influentiam ne daje nikakva smisla, jer tu bi moralo nešto stati, što samo glava posjeduje a ne i srce. No generalem influentiam posjeduje i jedno i drugo, dočim generalem evidentiam posjeduje samo glava. Osim toga evidentiam traži i neposredni kontekst: propter quam etiam evidentiam, nadalje i paralelno mjesto iz Quaest. disp. de perf. evang., a. 4, q. 3, corp. (VI 194 a), pa i sami Avicenin tekst.

[54] 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 3, ad 1 (III 290 a).

[55] U Komentarima k Sentencijama ne nalazimo još onog univerzalnog Kristocentrizma kao u De red. artium i Hexaem. U traktatu o gratia capitis (3 Sent., d. 13, a. 2) Bonaventura je još uvijek vrlo ovisan o Aleksandru Hal. i ne donosi nikakve nove probleme. Bonaventurina je glavna zasluga to, da je odnošaj između gratia unionis i gratia capitis jasnije i ispravnije odredio nego Aleksandar. Bonaventura je osim toga pokazao i veliki sistematski talenat. On je sva ona mala pitanja, što ih Aleksandar napose obrađuje, strpao u razne obiectiones, a ostavio je samo tri velike quaestiones, u kojima obrađuje probleme, koji su u čitavoj skolastici sačinjavali srž čitave nauke o mističnom tijelu Kristovu: E. Mersch, Le corps mystique du Christ II, Louvain 1933. donosi nauku skolastike o mističnom tijelu Kristovu u tri poglavlja s istim naslovima kao i Bonaventura.

[56] De Veritate, q. 29, a. 4, ad 7; isp. Grabmann, oc. str. 186 sl.

zličitim smjerovima. Sveti je Toma pridržao i dalje Aviceninu formulu i tako je došao na lijepu misao: Spiritus Sanctus cor Ecclesiae.[57] Bonaventura je naprotiv čitavu nauku o Kristu glavi mističnog tijela stavio u pozadinu, a na mjesto toga susrećemo novi pojam: Krist — hierarcha,[58] Krist — kralj Crkve.

Već u De perf. evang. pripisuje Bonaventura »hierarcha«-nauci istu vrijednost i važnost kao i nauci o Kristu glavi mističnog tijela. Ali ovdje nije hierarcha dosegao onu puninu značenja, koju mu Bonaventura kašnje pripisuje, nego još uvijek stoji skupa s Aviceninom formulom.[59] Istom kad je Bonaventura stupio u praktični život — oko 1257 —, istom tada počeo se i njegov Kristocentrizam razvijati. On je najprije, pod uplivom nauke Pseudo-Dionizija, stavio Krista kao centralnu točku čitavog kršćanskog života.[60] Ovaj Kristocentralizam dosegao je svoj vrhunac u borbama, koje je Bonaventura pod konac svoga života morao voditi proti averoizma.[61] Krist je tu središte ne samo kršćanskog života, nego i čitavog kozmosa i svih znanosti.[62] Tako je Bonaventurin pojam hierarcha materijalno najšire dimenzije, a formalno neki apsolutni karakter, t. j. formula Krist — hierarcha znači — u onim najkasnijim djelima — da je Krist gospodar i začetnik svakog i najmanjeg pokreta u svojoj hierarhiji, a njegova je hierarhija sav kozmos sa svim

---

[57] S. Th. 3, q. 8, a. 1, ad 3; isp. Grabmann, ib.

[58] O »hierarcha« vidi Guardini, oc., str. 141—145; Bonaventura se čitavog života služio slikom Christus — caput, ali ne uvijek jednako. Dok mi u Komentarima k Sentencijama na svim važnijim mjestima susrećemo tu sliku, u kasnijim djelima susrećemo naprotiv u svim važnijim tekstovima: hierarcha ili medium: Itin., c. 4, n. 4 ssl.; De red. Art., n. 23; Hexae., col. 1; ib., col. 20—22; Lignum vitae, n. 40 (VIII 83 a).

[59] a. 4, q. 3, fund. 17. 18 i corp. (V 192 a i 194 bsl.). Aviceninu misao nalazimo ib., corp. (V 194 a).

[60] Uplív je Dionizijev vrlo velik u svim mističnim djelima a osobito u Itinerarium (nap. 1259) i Hexaem. Tu je Bonaventura sebi dosljedan, jer on uči: Tota sacra Scriptura haec tria docet: ...Dei et animae unionem... tertium vero docet Dionysius. De red. art., n. 5 (V 321); Guardini, oc., str. 198.

[61] O borbama proti averoizma vidi Etienne Gilson, La philosophie de saint Bonaventure (Etudes de philosophie mediévale, vol. 4), Paris, 1923. Mi citiramo prema njemačkom prevodu od Bühner-a: Stefan Gilson, Der heilige Bonaventura, Leipzig, 1929; o borbama proti averoizma vidi str. 45—58; Mandonnet, Siger de Brabant I, Louvain, 1911, str. 80. 196 ssl.; pečat ovih borba nose: De Donis Sp. S.; Apol. Paup.; De red. art.; Hexaem.; Sermo 2. in Dom. 3. Ad.; vjerojatno i Sermo 1. in Dom. 3. Adv. i Sermo IV (V 567-75).

[62] Isp. Hexaem., col. 1, n. 10—39 (V 330—335); Guardini, oc., str. 143.

svojim metafizičkim, fizičkim, moralnim i jurističnim osebinama.[63] U ovoj težnji, da Krista stavi u središte čitavog kozmosa, stalo je Bonaventuri osobito mnogo do toga, da naglasi, da je Krist središte čitavog svrhunaravnog života, t. j. Crkve.[64] Pomoću Joan. 1, 26[65] ili kojeg sličnog teksta, gdje se medius ili mediator spominje,[66] dokazuje on, da je Krist centrum čitavog crkvenog gibanja.[67] Na taj način bio je Bonaventura prisiljen, da pojmove hierarcha universalis i caput Ecclesiae skupa tretira.[68] U ovim slučajevima bila mu je slika o Kristu kao glavi mističnoga tijela preslaba, da izrazi svu onu puninu, koju pojam hierarcha u sebi sadrži: Avicenina je naime formula važnost glave do proste »opće zablude« oslabila.[69] Doduše opstojala je i druga struja, koja je poredbu Krist — Crkva temeljila na tom, da osjećanje i pokretanje polazi od srca ka glavi i od glave kroz čitavo ostalo tijelo.[70] Ali Bonaventura nije mogao ni to prihvatiti, jer se tu Krist isporeduje s jednim sekudarnim organom, koji ne posjeduje univerzalnu moć nad čitavim tijelom. Radi toga ogledio se on za novom slikom. Položaj i akti-

---

[63] Ib.

[64] U Hexaem., col. 1 promatra Bonaventura odnos Crkve i Krista odmah iza položaja Krista u Trojstvu. Isp. ib., col. 22, per totam.

[65] Joan. 1, 26 donosi Bonaventura u sva tri teksta, gdje govori o Christus — cor: Hexaem., col. 1, n. 20; Sermo 1. in Dom. 3. Adv.; Coll. in Joan., c. 1, col. 4.

[66] U ovim kasnijim djelima ne razlikuju se medium i mediator onako strogo kao u 3 Sent., d. 19, a. 2, q. 2 (III 409 ssq.). Isp. onaj jednostavni prelaz od mediator k medium: De red. art., n. 23 (V 325 a) Hexaem., col. 1, n. 10 (V 330 a); Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 58 a).

[67] Vrlo je interesantno promatrati, kakve sve citate Bonaventura ovom prilikom na Krista primjenjuje: isp. Hexaem., col. 1, n. 10 ssq.; Sermo 1. in Dom. 3. Adv.

[68] Guardini, oc., str. 144: So durchdringen sich.. in der Vorstellung der Hierarchie zwei Ideenkreise. Einmal die... Theorie des corpus mysticum... dann die physikalisch-kosmologische Theorie der Welt.

[69] U doba, kad je Hexaem. nastao (1273), bila je Sareshelova teorija već općenito primljena. Tako se nije moglo više tvrditi, da protivna teorija za se ima opće mnijenje (evidentia generalis). Isp. kod Delorme-a, oc., str. 305—307 donešenu Quaestio de existentia animae in corpore; Rich. a Mediav., 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, ad 2 (III 122 a); Schneider, oc., str. 177.

[70] Tako je učio Richardus a Mediavilla, 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, ad 2 (III 122 a): ...quamvis cor sit principium virium vitalium totius corporis et sit primum omnium membrorum quantum ad esse naturae... tamen caput principium est virium, quae pertinent ad sensum et motum, et quia Christo attribuimus rationem capitis, secundum quod influit... spiritualem sensum et motum per fidem et caritatem, et ideo magis dicitur caput Ecclesiae quam cor.

vnost srca — kako ga je on s naočarima aristotelske fiziologije vidio — bili su vrlo prikladni, da izraze ono, što je Bonaventura htio da kaže. Ali da Krista otvoreno i jasno proglasi srcem, to je bilo proti onog Bonaventurina velikog poštovanja pred tradicijom.[71] On je zato izabrao jedan drugi pojam istoga značenja: medium. Ovaj pojam, koji je ujedno i jedno glavno svojstvo srca, stavlja on u zaključnoj rečenici.[72] Tim je stvoren način, kako da ne kida s tradicijom i sa njemu još uvijek milom slikom Krist — glava, a s druge strane mogao je, da i svoju aristotelsku fiziologiju stavi u službu teologije, i da stvarno zastupa tezu: Krist srce svoje Crkve.[73]

III. Šta je Bonaventura htio da ovom slikom izrazi?

Bonaventura je dakle ovu neobičnu i originalnu sliku izradio na temelju aristotelizma u fiziologiji i kristocentrizma u teologiji i kozmologiji. Premda su mu povod dali Gul. Altissiodorensis i Aleksandar Haleški, ipak je ova njegova misao u svojoj izradbi originalna i — ukoliko smo mi mogli konstatirati — jedina u čitavoj povijesti skolastike. Bonaventura se nije tako lako odlučio, da ovu misao zastupa, i upotrebljavao ju je tek u onim slučajevima, gdje je bio čitavim svojim naučnim sistemom prisiljen. Samo ondje, gdje je morao, i samo ono, što se ovom slikom može izraziti mnogo bolje nego i jednom drugom, samo je to njom izrazio. Četiri su glavne misli, koje je on htio, da ovom slikom izrazi i osobito naglasi.

1. Srce leži u sredini ljudskog organizma. Već ovaj njegov položaj u sredini znači neku prednost pred svim ostalim organima. U nauci sv. Bonaventure igra sredina — centrum veliku ulogu.[74] Središtu jednog kruga, srednjem pojmu u silogizmu, uopće svakoj sredini pripisuje on veću vrijednost negoli onom, što okolo leži.[75] A sve prednosti, što ih on kojem središtu pripisuje, pripisuje on i Kristu s obzirom na kozmos a posebice s obzirom na Crkvu.[76]

---

[71] Isp. De red. art., n. 5—7 (V 321 sq); Gilson. oc., str. 54 ssq.; Lemmens, Der hl. Bonaventura, Kempten und München, 1909, str. 30 ssq.

[72] Isp. prvi dio ovog članka.

[73] Kao dokaz navodi Bonaventura obično Joan. 1, 26 i Habac. 3, 2.

[74] Guardini, oc., str. 48.

[75] Jedan katalog raznih »medium« nalazimo u Coll. in Joan., c. 1, col. 4 (VI 540 ssq). Pojedini od ovih medium obrađeni su u raznim propovijedima: isp. ib., n. 8—9 sa Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, primo (IX 57 b); ib., n. 11 sa Sermo 3. in Dom. infra Oct. Epiph. (IX 175 b); ib., n. 7 sa Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1 secundo (IX 57 b) i Sermo 7. infra Oct. Epiph., p. 2 (IX 177 ab); ib., n. 4—5 sa Sermo 2. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 61 ab) i Sermo 3. in Dom. in Alb. (IX 292 a).

[76] Ib.; Hexaem., col. 1, n. 12 ssq.

Krist je naime rekao, da on ostaje »u našoj sredini«.[77] Pa kad smo mi jedan živi organizam — mistično tijelo Kristovo, — tad je Krist središnji organ u tom tijelu. A to je srce, koje je jedan »važni organ usred tijela« [78] Kao stablo života usred zemaljskog raja stoji raspeti Krist usred Crkve.[79] Kao što su pred grozdom i iza grozda patrijarhe Kaleba išla po šestorica,[80] tako su išli i pred Kristom i iza Krista starozavjetni odnosno novozavjetni pravednici, a on stoji u sredini.[81] On je svima postao sve, svi mu bez razlike pjevaju hosana.[82]

2. No daleko važnije svojstvo srca, koje Bonaventura gotovo uvijek posebno naglašava, jest to, da je srce izvor života za čitavo tijelo.[83] To je srž čitave aristotelske fiziologije, koja čitavo »ljudsko življenje i djelovanje svodi na raširivanje i stezanje srca«.[84] U »De motu cordis« — a to je u ovom slučaju glavni izvor Bonaventurin[85] — nalazimo slijedeću nauku: Srce je jedini direktni instrumenat duše,[86] koja svaku svoju akciju preko njega izvršuje.[87] Radi toga je srce duši neposredno podloženo, dok su svi drugi organi s njom povezani tek posredno preko srca.[88] »Što je pak jedna moć svom izvoru bliže, to je savršenija... jača... dugotrajnija i neovisnija«.[89] Radi toga je i srce kao neposredni instrumenat duše najsavršeniji i najjači organ. Ono posjeduje osjećanje, kretanje i život u svoj punini, više nego i jedan drugi organ,

[77] Mat. 28, 20.

[78] 1 Sent., d. 8, p. 2, q. 2, corp. (I 171 a).

[79] Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 58 a).

[80] Num. 13, 14; 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 3, ad 6 (III 290 b).

[81] Hexaem., col. 1, n. 20 (V 333 a); D., princ., col. 1, n. 20, pag. 9.

[82] Mat. 21, 9; Hexaem., ib.

[83] Hexaem., col. 1, n. 19 (V 332); D., princ., col. 1, n. 19, pag. 8; Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 57 bsq). Sva tri ova mjesta rade o srcu, u koliko je medium influentiae.

[84] D., ib.

[85] Još više nego u Komentarima k Sentencijama. Isp. dolje donešene paralelne tekstove, a osobito onaj o proizlaženju živaca iz srca.

[86] Srce je — prema Sareshelu — prvi organ u tom smislu, da je ono prvo udo, onaj dio tijela, u kojem duša stanuje: ukratko srce je onaj dio tijela, gdje se duša tijelu najviše približuje. Ipak srce nije instrumentum coniunctum duše. Instrumentum coniunctum jesu t. zv. spiritus vitales, neko srednje poluduševno i polutjelesno biće. Budući da spiritus vitales stanuju u srcu, to je srce »primi animalis vitae organi domicilium primum«- De motu cordis, c. 16, n. 15 (p. 93).

[87] Ib., c. 15, n. 7 (p. 81); Bonav., 1 Sent., d. 8, p. 2, q. 2, ad 7 (I 172 b); 2 Sent., d. 18, a. 2, q. 1, ad 2 (II 447 a).

[88] Bonav., ib.; De motu cordis, c. 16 (p. 84—90).

[89] De motu cordis, c. 8, n. 1 (p. 30 sq).

više nego i mozak.[90] Dapače svi drugi organi ne posjeduju skupa koliko srce samo, jer svi drugi organi primaju od srca sve, što posjeduju.[91] U tu svrhu vode od srca razne vene, arterije i živci;[92] kroz njih šalje srce t. zv. »spiritus« napunjene životom i snagom. Ova snaga poprima u raznim organima zadnju formu i tako nastaju razni osjećaji i pokretaji u čitavom tijelu.[93] Prema tomu srce je jedan bez prestanka djelujući organ, koji svojim kretanjem ili mirovanjem stvara život ili smrt.[94] Čim ono prestane svoju silu drugim organima slati, ovi su već mrtvi. Ono naprotiv nije ovisno ni od jednog drugog organa, jer sam prvi pokretač — duša — u njem stanuje.[95]

Tako isto stoji i Krist u Crkvi. I Cŕkva je jedno živo tijelo, i to živo u potpunom smislu riječi, jer je njezin život milost, koja je život k. e.[96] Usred ovog živog organizma stoji raspeti Krist kao srce usred ljudskog organizma. On jedini kao Bog i čovjek posjeduje puninu svih milosti, dok svi drugi posjeduju tek male dijelove.[97] On jedini prima milost iz samog izvora, jer je on jedini s Božanstvom direktno ujedinjen. Mi svi drugi primamo posredno preko Krista.[98] »Od njegove punine primili smo mi svi« (Jo, 1, 18). U tu svrhu vode od njegova križa sedam kanala milosti, sedam svetih sakramenata. I ova milost stvara i uzdržava život u čitavoj Crkvi.[99] Sav njezin život od prvog do zadnjeg pravednika potječe jedino od srca Krista. Svi drugi organi — razni dijelitelji sakramenata, — svi oni daju samo zadnju formu. Snaga i moć dolazi direktno od Krista.[100]

Krist je dakle izvor života za čitavu Crkvu i mora u njoj neprestano stanovati i djelovati. U času, kad bi on svoje kanale milosti sustegao, prestala bi i Crkva opstajati, jer je njezina bît upravo ova milost Kristova.[101] Krist je dakle jedini član Crkve, koji je potpuno neovisan, jer on svoj svrhunaravni opstanak direktno

---

[90] Ib., c. 15, n. 7 (p. 81); Bonav., Hexaem., col. 1, n. 19 (V 332 b).

[91] De motu cordis, c. 16, n. 6 (p. 88).

[92] Ib., c. 16, n. 17 (p. 94); Bonav., Hexaem., col. 1, n. 19 (V 332 b).

[93] De motu cordis, c. 10, n. 15 (p. 45); Bonav., Hexaem., col. 1, n. 19 (V 332 b).

[94] De motu cordis, c. 8, n. 1 (p. 30); Bonav., 1 Sent., d. 8, p. 2, q. 2, ad 7 (I 172 b): ...perit ordo corporis essentialis et anima separatur.

[95] De motu cordis, ib.

[96] Bonav., Proem. in 3 Sent. (III 1 sq); Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 58 a).

[97] D., princ., col. 1, n. 20, p. 9.

[98] Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 58 a).

[99] Ib.

[100] D., princ., col. 1, n. 20, pag. 9.

[101] 3 Sent., d. 25, a. 1, q. 1, corp. (III 536 a); ib., d. 40, q. 1, ad 6 (III 886 b).

od prvog pokretača — Boga prima i svim drugim članovima od svoje punine dodijeljuje. — Ta ista svojstva pripisuje Bonaventura i srcu s obzirom na naravni organizam.

3. U ovom je već uključeno i treće svojstvo, koje je Bonaventura htio da naglasi: naša univerzalna ovisnost od Krista. Kao što su svi udovi, dapače i glava, od srca ovisni; kao što od sunca ovisi čitavi život i smrt u svemiru[102] tako potječe i od Krista svaka milost svih ljudi svih vremena i svih zemalja. On jedini može dijeliti milost kao Bog effective, kao čovjek meritorie.[103] Naše zasluge nemaju nikakve direktne moći nad milosti.[104] Sve nam daje Krist sam. On je »principium totius generis humani secundum regenerationem spiritualem«.[105]

4. Srce je jedan sakriveni organ, koji uza svu svoju važnost i aktivnost ostaje nezapažen.[106] Drugi organi, koji su naprosto instrumenti srca, na pr. glava, ruke, itd., uvijek su nam pred očima, i mi im pripisujemo ono, što bismo srcu morali pripisivati. Tako isto ostaje sakriven i Krist, pravi i prvi dijelitelj svih milosti i sakramenata. On se krije iza svećenika, koji su naprosto njegovi sluge i instrumenti,[107] a mi smo skloni da njih proglasimo pravim djeliteljima sakramenata.[108] No premda mi ni srce ni Krista ne možemo našim očima vidjeti, ipak možemo iz njihovih vidljivih djela njihov nevidljivi opstanak spoznati. U ljudskom tijelu svaki organ ima razne funkcije, koje ipak sve k jednom jedinom cilju teže. Iz toga možemo zaključiti, da mora opstojati jedan centralni nevidljivi organ, koji ovo jedinstvo stvara, a to je srce.[109] Tako isto možemo zaključiti, da i u Crkvi opstoji jedan nevidljivi centralni organ — Krist, koji uza svu raznolikost vremena, nacija i krajeva stvara jednu jedinu jedinstvenu Crkvu.[110] Jedinstvo Crkve temelji se jedino na sakrivenom, bez prestanka aktivnom Kristu.

---

[102] Hexaem., col. 1, n. 19 (V 332 b).

[103] Sermo 1. in Dom. 3. Adv., p. 1, tertio (IX 58 a); opširnije 3 Sent., d. 13, a. 2, q. 1, corp. (III 282 b).

[104] 3 Sent., d. 18, a. 2, q. 3, ad 5 (III 393 b): efficacia omnis meriti fundata est super merita Christi.

[105] 3 Sent., d. 20, q. 3, ad 1 (III 423 b).

[106] Ona tri teksta, što smo ih u prvom dijelu našeg članka donijeli, i na kojima smo sve naše izvode temeljili, ne govore o ovom četvrtom svojstvu srca. Ali ovo je jedna nužna pretpostavka onoga, što Delorme-ov tekst donosi o Kristu, dijelitelju sakramenata. Mi donosimo osim toga još nekoliko tekstova iz drughi Bonaventurinih djela, pa ćemo tako vidjeti, da se ovdje radi o jednoj čisto Bonaventurinoj misli.

[107] D., princ., col. 1, n. 20 (pag. 9).

[108] Isp. ib., pag. 8: proti toga se bori onaj citat iz sv. Augustina.

[109] Quaest. disp. de perf. evang., q. 3, a. 4, corp. (V 194).

[110] Ib.

Svi drugi članovi Crkve samo su vanjski organi, koji mogu oboliti ili usahnuti, dapače potpuno isčeznuti. Kad bi jedinstvo Crkve od njih ovisilo, davno bi je nestalo. No onaj, što u njoj »spava«,[111] on je čuvar njezina jedinstva, on je uzdržava i oživljava. Mogu oboliti svi udovi, dok je srce živo, živi izvor zdravlja i jedinstva — i čovjek nije mrtav.[112] Dok Krist živi, živi izvor crkvenog života, zdravlja i jedinstva — živi i Crkva.

*

Iz svega ovoga, što smo vidjeli, možemo sigurno i bez pretjerivanja zaključiti: Bonaventura je ovu sliku upotrebljavao samo u svojim najkasnijim djelima i to vrlo rijetko. Uza sve to ona očituje karakter njegova duha više, nego i jedna druga. U protivnom slučaju ne bi je on nikada proti tako jakoj tradiciji zastupao. Ova je slika pravi i jedini pendant njegova kasnog kristocentrizma, koji uistinu zaslužuje sve lijepe epitete. Zato je ova slika dostojna, da je stavimo uz bok onoj lijepoj slici, koju nalazimo u sumi svetog Tome: Spiritus Sanctus cor Ecclesiae.[113]



---

[111] Mark. 4, 38.

[112] De motu cordis, c. 8, n. 1 (p. 30); Bonav., 1 Sent., d. 8, p. 2, q. 2, ad 7 (I 172 b).

[113] S. Th. 3, q. 8, a. 1, ad 3; Grabmann, oc., str. 184 ssl.

Recenzije.

Grabmann, Martin: **Mittelalterliches Geistesleben.** Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band II, XII und 649 Seiten. München (Max Hueber) 1936. Auslandspreis: geb. RM 18, brosch. RM 15,75.

Pod istim naslovom izašla je 1926. godine u istoj nakladi zbirka piščevih članaka o raznim pitanjima srednjovjekovne skolastičke filozofije i teologije. Ovaj novi svezak sastoji se dijelom iz već drugdje objelodanjenih dijelom iz dosad neobjelodanjenih članaka, u kojima se opsežno obrađuju problemi srednjovjekovnog augustinizma, aristotelizma i averoizma. Posebno se ističe također veliki upliv sv. Alberta Velikog i sv. Tome Akvinskog na duhovnu signaturu srednjega vijeka. Potpuno novi su samo slijedeći članci: Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter — Aristoteles im Werturteil des Mittelalters — Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie — Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort, die Anfänge der Erklärung des »neuen Aristoteles« in England — Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo — Ein spätmittelalterlicher Kommentator zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten. Ali i za ostale rasprave tvrdi pisac, da ih je veoma preradio, pa na osnovi novih rukopisa i nove stručne literature znatno usavršio.

Budući da pisac sam naglašuje, da u središtu njegovih rasprava stoji problem »Aristotel u srednjem vijeku«, obrađen u više članaka, to ću se i ja kod tog pitanja zaustaviti. Ističem odmah, da je učeni pisac ispravio vrlo rašireno mišljenje, da je srednjovjekovna skolastička filozofija prema Aristotelu i prema aristotelizmu uopće bila u odnošaju neznanstvenog servilizma, štoviše da srednjovjekovni kršćanski mislioci uslijed tobože nedovoljnog poznavanja filološke metode nisu ispravno razumjeli aristotelsku filozofiju. Piščeva zasluga je u znanstvenom dokumentiranju svoga stanovišta na osnovi izvornih spisa srednjovjekovnih skolastičkih mislilaca. K tomu vidimo u novom svijetlu ne samo raznolikost Aristotelove sudbine u ocjeni srednjovjekovne skolastike, nego i mnoga sporednija stručna pitanja sličnoga sadržaja. Zanimljivo je među ostalim prikazana mnogo obrađena tema 14. i 15. stoljeća: Da li je Aristotelova duša spašena i da li se ona nalazi u nebu? U mnogom pogledu je instruktivno gradivo iz franjevačke škole, koja je to pitanje obično negativno riješila, po svoj prilici zato, što je ona augustinsko-platonski orijentirana. Negativnih rješenja bilo je i sa strane učesnika u sporu između albertista i tomista na univerzi-

tetu u Kölnu. Pozitivno stanovište, koje je zastupao Lambertus de Monte (15. stoljeće), originalno je ne samo obzirom na teološko dokazivanje, nego još više u pogledu autentičnosti aristotelovih spisa i tekstova. Već njemu je bila poznata izreka, pripisana Aristotelu od štovatelja aristotelizma: O ens entium (ili: O ens primum) miserere mei!

Povijest skolastičke filozofije i teologije dobila je ovim djelom jedan skupocjeni prinos iz najpozvanije ruke iskusnog stručnjaka i vrsnog učenjaka. **Dr. Vilim Keilbach.**

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Nova series, vol. I, 214 p. Anno 1934. Taurini-Romae (Marietti) 1935. Cijena: 10 tal. lira.

Pred nama je zbirka naučnih rasprava i drugih manjih prinosa, u kojima se tretira čitav niz aktuelnih filozofskih i filozofsko-teoloških pitanja. Na koncu se nalazi još opširan referat o pravilima Akademije sv. Tome, zatim kronika i nekrolog (Talamo, Ballerini, De la Taille, Cappellazzi).

Pod naslovom »Il significato storico di S. Tommaso d' Aquino« (9—32) prikazuje A. Masnovo, profesor katoličkog univerziteta u Milanu, na osnovi ličnog istraživanja skolastike u 13. stoljeću upliv sv. Tome na daljni razvitak filozofije. Posebnu pažnju posvećuje značenju naučnog rada Vilima d'Auvergne, pariškog biskupa.

U svojoj latinskoj raspravi »Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnationes vindicatur« (33—49) upušta se J. Gredt O. S. B. u zanimljivu polemiku između P. Mansera i L. Fuetschera, jer je njom i on osobno tangiran. Kao tomist — braneći Mansera — pisac tvrdi i nastoji dokazati, da se pravi (ne samo »novi«) tomizam uistinu osniva na realnoj razlici »inter actum et potentiam limitantem actum« i da je taj temelj posve solidan. Zatim i obratno tvrdi, da suarezijanska metafizika — koju Fuetscher zastupa — stvarno nema čvrstog temelja, a da je njezino opravdanje fiktivno. Svakako sporno pitanje ove polemike nije ni ovim člankom za uvijek raščišćeno. Ne znam da li je u interesu same stvari piščev sud, kojim završuje svoju raspravu: »Sententia quam adversarius fert contra thomisticam philosophiam ex eo provenire videtur quod aliquando minus bene hanc philosophiam penetraverit. Modus tamen disserendi sobrius et vere scientificus eum tamquam vere studiosum veritatis manifestat. Quapropter speramus fore, ut ad aliter de philosophia S. Thomae judicandum deducatur, si sapientiam S. Thomae diligentius expenderit.«

A. Mills O. S. M. u svojoj raspravi »De valore obiectivo cognitionis sensitivae« (50—60) nastoji opravdati nauku starih skolastika, koji su naučavali da ima sjetilnih kvaliteta, koje formalno kao takve postoje u objektivnom redu, a da su one direktno kao takve predmet našeg sjetilnog spoznanja. Njegov manji prinos »De natura et origine speciei sensibilis« (163—169) je dopuna ovoj raspravi.

Poznati njemački učenjak M. Grabmann u zanimljivom članku »Circa historiam distinctionis essentiae et esse« (61—76) na osnovi manje poznatih rukopisa i inače poznatih podataka dokazuje ovu tezu: »Secundum judicium philosophorum artistarum et averroistarum saeculi XIII et XIV ineuntis S. Thomas Aquinas distinctionem inter essentiam et existen-

tiam realem in rebus creatis docuit. Si illi philosophi, qui fere omnes hanc distinctionem realem refutaverunt, aliter de sententia S. Thomae sensissent, sine dubio Doctorem Angelicum, cujus auctoritas apud Universitatem Parisiensem multum valebat, in suo sensu scilicet contra theoriam distinctionis realis interpretati essent.« Ovo je bez sumnje vrlo zanimljiv prinos za povijest skolastike.

Jacques Maritain u raspravi »Philosophie de la nature et sciences expérimentales« (77—93) ispituje aktuelno pitanje za poznatu disputu o pojmu znanosti.

T. Bartolomei O. S. M. objelodanjuje ovdje jedno poglavlje svoje radnje o talijanskom idealizmu: »Bertrando Spaventa« (94—125). Spaventa je bio pravi hegelijanac, ali mu današnji talijanski idealisti prigovaraju, da je ipak zastupao neki dualizam.

Od manjih prinosa (C. Boyer S. J.: »Valde ruditer argumentantur...« Num S. Thomas concedit actum per miraculum multiplicari posse sine potentia receptiva? — R. Garrigou-Lagrange O. P.: Actus specificantur ab obiecto formali — B. Xiberta O. C.: Momentum doctrinae Sancti Thomae circa structuram iudicii — A. Mills O. S. M.: De natura et origine speciei sensibilis) najzanimiviji je onaj od Garrigou-Lagrangea. On dokazuje u svom članku univerzalno važenje aksioma »actus specificantur ab obiecto formali«. Kao svog protivnika izričito spominje H. Lennerza S. J., profesora dogmatike na Papinskom Gregorijanskom Univerzitetu u Rimu. Međutim ovaj je nedavno odgovorio, da je drugo priznati univerzalno važenje tog aksioma, a drugo ispravno razumjeti njegov smisao: »Aliud enim est quaerere, quisnam sit sensus alicuius principii, quo sensu principium intelligendum sit, et aliud dubitare de universali eius valore. — ... si principium falso intelligitur, periculum proximum est, ne falso applicetur, vel applicetur ubi applicandum non est, et ita ad falsas vel saltem non probatas pervenitur conclusiones.« (Gregorianum XVII, 1936, str. 143). To je on uostalom već i ranije vrlo jasno branio.

Dr. Vilim Keilbach.

1. — **Paul Wolff: Vom Sinn der Ehrfurcht.** 125 S. Kart. RM 2,50. München (Kösel-Pustet) 1935.

2. — **Jungmann, Josef Andreas,** S. J.: **Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung.** XII und 240 Seiten. Regensburg (Fr. Pustet) 1936. Kart. RM 4,50, geb. RM 5,50.

3. — **Göttler Joseph: Geschichte der Pädagogik in Grundlinien.** 8°, IX und 381 Seiten, 3. umgearbeitete Auflage. Freiburg i. Br. (Herder) 1935. Kart. RM 5,60, geb. RM 6,80.

1. — Ova rasprava o fenomenološko-metafizičkom ispitu strahopočitanja je doktorska disertacija primljena od katoličkog bogoslovskog fakulteta u Bonnu. Ona prema namjeri samog pisca nije isključivo znanstvena, tj. ograničena na čisto pojmovno raščlanjivanje i razlaganje, nego ujedno ima i »životnih« pretenzija. Ta okolnost je značajna po cijelu knjigu, napose u pogledu upotrebljene i navedene literature. Iz istog razloga dopušta si pisac neke razmjerno opširne ekskurse u pogranična po-

dručja, po našem sudu na račun jedinstvenosti i preglednosti obrađenog predmeta.

U pogledu sadržaja knjiga ima svoju posebnu važnost za filozofiju religije, ukoliko nastoji pokazati da se pravo strahopočitanje najsavršenije ostvaruje u religioznom čovjeku, koji je kao takav nužno upravljen na cjelovitost bitka. Čitavo se razlaganje uostalom ravna po potrebi jedinstva i cjelovitosti čovječjeg duha, a metafizički temelj strahopočitanja vidi pisac unutar granica prave totalističke i egzistencijalne filozofije u smislu objektivnog realizma. Međutim dok je njegov fenomenološki opis strahopočitanja (s oslonom na Schelera, Wusta, Rademachera i Hildebranda) na visini, njegovo metafizičko fundiranje strahopočitanja ne zadovoljava, kao što ne zadovoljava ni piščeva kritika »dijalektičke teologije«. Zauzet mišlju da dade sintezu znanosti i života, pisac je donekle žrtvovao pojmovnu jasnoću suvremenim stilističkim oblicima i aktualnim »životnim« idejama. Uslijed toga najviše odgovaraju svrsi ove knjige kratka poglavlja o religioznom i kršćanskom strahopočitanju, koje kulminira u Augustinovom »et inhorresco et inardesco« (71—74). Kao znanstveno orijentirana monografija ova knjiga ima svoju vrijednost, ali dakako najviše u smislu »apologetskog« štiva.

2. — U teoretskoj perspektivi obrađuje pisac ove vrlo aktuelne knjige praktična pitanja savremenog dušobrižništva. Dok se u ostaloj novijoj apologetskoj i pastoralnoj literaturi pazi najviše na formalnu stranu (metodu) tih pitanja, dotle iskusni pisac prvu pažnju posvećuje materijalnoj strani propovijedanja i vjerske obuke u najširem smislu te riječi, tj. onome što u duhu našega vremena i naše kulture valja najviše propovijedati i staviti u središte vjerskog života, da se udovolji zahtjevima i željama današnjeg čovjeka. Pri svemu pisac pokazuje plemenito nastojanje, koje ide za tim, da ne samo uspostavi vezu između svojih nazora i kršćanske tradicije, nego da ove svoje nazore zapravo izvede iz načela kršćanske tradicije. Mnogo toga, za čim je liturgijski pokret u zadnje vrijeme možda prenaglo težio, osvijetljeno je ovdje sa naučno-teoretskog stanovišta.

3. — Na području pedagoške znanosti ima naročito u metodičkom pogledu još mnogo nejasnoće. O pedagoškim ciljevima, o obimu uzgoja kao i o samoj nutarnjoj strukturi uzgojne svrhe mnogo se raspravlja i u praktičnom životu. Jedan od najvažnijih uvjeta za rješavanje ovih zamršenih pitanja je prije svega tačnije poznavanje povijesti pedagoške znanosti. To opravdava vanrednu aktuelnost Göttlerovog historijskog prikaza, koji je sad u vrlo prerađenom obliku izašao kod Herdera u trećem izdanju (dva prva izdanja izašla su u Berlinu kod F. Dümmlera).

Za nas je ta knjiga ne samo utoliko važna, što ona danas pretstavlja najbolji i najpotpuniji priručnik pedagogike, nego i zato što je u njoj čitavo gradivo obrađeno i prikazano sa kršćanskog stanovišta. Na taj način određeno i dodijeljeno je konačno odgovarajuće mjesto u povijesti pedagogike i onim kršćanskim i katoličkim piscima i radnicima, koje je liberalna literatura ili svijesno ignorirala ili nehotice prešutjela. **Dr. V. K.**

Duplessy Eug.: Le pain des grands. Temoignages, faits et anecdotes à l'usage des cercles d'études, des jeunesses catholiques et des cours superieurs de religion. Tome I. Verites à croire, Paris 1935. P. Téqui, 12, str. VIII + 316. Fr. 14.

Ingold Dom. A. M.: General et Trappiste le P. Marie-Joseph baron de **Geramb** (1772—1848). VI. édition, Paris 1935. P. Téqui, 12, str. VII+348, Fr. 12.

Bouffier Gabriel: Anna Maria Taïgi le venerable servante de Dieu, d'apres les documents authentiques du proces de sa beatification VI. édition, Paris 1935. P. Téqui, 12, str. VIII+285, Fr. 12.

Kanonik Eugen Duplessy je sav svoj plodonosni rad posvetio katehetici i apologetici. Katekizam malima i velikima, priprostima i učenima, u svim mogućim formama i prema svim potreba u životu to je sadržaj jednog dijela njegovih djela. Napisao ih je preko dvadeset, od kojih je nekih 6 knjiga apologetskog karaktera, a sve se ostale bave katekizmom. Najuspjelije mu je i najraširenije djelo: »Le pain des petits«, tumač katekizma u dijalozima u 3 sveska (štampano u 10.000 primjeraka, cijena 24 fr.). Ovim sveskom otpočinje tumač vjerskih istina za odrasliju i zreliju mladež, kojoj se ponekad biblijski primjeri ne sviđaju ili ih barem primjeri iz povijesti, kulturnog života naroda i sl. više privlače i zadovoljavaju.

Pojedine istine su osvijetljene svjedočanstvima glasovitih ljudi, pripovijestima iz života, zgodnim stihovima pjesnikâ, mudrim i dubokim mislima glasovitih filozofa. Tako na pr. str. 51. gdje donosi moralni dokaz za opstojnost Boga: najprije upozoruje na detaljnu obradbu istog predmeta u svojim prijašnjim djelima; zatim donosi svjedočanstva Lamartinea, Viktora Hugoa, M. Rollinata, Voltairea, M. Allarda; potom priče iz života, stihove Albina Valabrěguea, pa kratke rečenice glasovitih ljudi (Voltaire: »Ateizam je crkva budalaša...«). I tako redom ima u ovom svesku obrađena 21 teza: o Bogu, anđelima, čovjeku, inkarnaciji Krista Gospodina i otkupljenju; o Crkvi, o smrti, posljednjem sudu i dr. Stvar je ovo od veoma velike vrijednosti za praksu naših vjeroučitelja po srednjim školama, koji vladaju francuskim jezikom. Uz neke promjene i aplikaciju na naše prilike, s primjerima iz naše povijesti i razvoja naše kulture, može se ova knjiga i kod nas vrlo korisno upotrebiti.

Ostale dvije donose životopise odnosnih ličnosti. Šesto njihovo izdanje dokazuje, da ih francuski puk rado čita. **A. Ž.**

Msgr Miho Pušić: Specijalizirani pokreti Katoličke Akcije. Knjižnica »Zvijezda mora«, Hvar, sv. V. Cijena 3 din. Hvar 1936, 8°, str. 47.

Sva će naša katolička javnost biti zahvalna preuzv. g. biskupu M. Pušiću, što je u ovoj knjižici prikazao strukturu, značaj i ciljeve organizacije katoličke radničke i seljačke omladine u Belgiji. Nije potrebno, da se naše domaće katol. organizatorno djelovanje posve osloni na strane uzore; ama ono će iz njih i od njih crpsti mnogu dobru crtu, smjer u konkretnom pitanju, način rada i sl. Možda je od svega više važna konstatacija na str. 24., da je »jocizam« uspio onako krasno u toj zemlji, što ga je prigrlilo i pomoglo svećenstvo na prvom mjestu. Da ništa više ne poluči ova knjižica, nego da otvori oči onim našim svećenicima, koji još uvijek stoje

hladni prema organizatornom gibanju na pr. križarske omladine kod nas, dosta bi učinila. I mi ništa drugo ne želimo, nego da taj uspjeh poluči. A osim toga želimo, da svećenstvo uvidi, e nije nužno, da se suprotstavlja želji svoje omladine za križarskom organizacijom, ako je možda njegova lična sklonost uperena, tko zna s kojih razloga, k organizaciji nekoga drugoga tipa. Ima lijepih dokaza za ispravno shvaćanje svećenstva i u tom pogledu. Čast im! Valjalo bi međutim dobro prisluhnuti kucaju bila naše seoske i gradske omladine, pa prihvatiti ono, što omladina danas traži i što je naročito zanosi. Dakako, uvijek u okviru katoličkih organizacionih načela i metoda.

S druge strane ne bi bilo nipošto uputno, da se netko iz oduševljenja, što staleška podjela u Belgiji pokazuje osobite uspjehe, tako zagrije za tu podjelu, pa da je na svaki način nastoji po što po to i kod nas provesti. Najprije se ne smije smetnuti s uma, da se kod nas po selima, pa i po manjim trgovištima kao što su na pr. Đakovo, Valpovo, Vel. Gorica i slična mjesta, ne može praviti razlika između seljačke i obrtničke omladine. Svi ti obrtnici su ujedno i zemljoradnici, pa su im interesi, kulturni vidici, zanimanje i težnje posve jednake. Pitanje je zatim, da li je u našem ambijentu neprovedivo ili odiozno, kad bi na pr. jedna opća omladinska organizacija imala svoje sekcije: seljačku, obrtničku, radničku i đačku? Možda bi to kod nas išlo posve dobro, čak možda i ide?

To je također potrebno naglasiti. Ako nam je živa i prava želja za stvarnim uspjehom, u ovim i ovakovim prilikama, u kakovim živimo, — a to se ne smije pustiti s vida! — onda se svaka ideja može, a ja bih rekao i mora ponešto prilagoditi našim prilikama. Naročito, kad su i ovako uspjesi očigledni. **A. Ž.**

Vannutelli Primo: De Presbytero Joanne apud Papiam, Torino 1933.
Auktor je poznat sa svojim brojnim radovima na biblijskom polju; bavi se Starim i Novim Zavjetom. Ovom raspravom o odlomku Papijevih spisa, koji su se vrlo mršavo sačuvali kod Euzebija u crkvenoj povjesti, knj. III., gl. 39., član 3.—4. ispituje onog drugog Ivana, koji se spominje pod imenom prezbitera. Isključuje, da bi to bio sv. Ivan apostol i evanđelista. Da to dokaže, iznosi značenje riječi prezbiteros u Novom Zavjetu, kod apostolskih Otaca i napose kod sv. Ireneja. Zaključuje, kako sva navedena mjesta po nazivu prezbiter označuju uvijek i samo starije i časnije ljude u crkvi. Nijednog mjesta nije našao, gdje bi se tim naslovom označivalo Apostole. Detaljno ispituje četiri mjesta i sve dokumentira klasičkim argumentima. Ali na žalost nije iznio ništa, što bi pitanje pomaklo naprijed od onog, što se iznosilo već prije. Ne mogu kazati, je li naumice, ali činjenica je, da nije ni pokušao ispitivati i tumačiti naslove 2. i 3. Ivanove katoličke poslanice, gdje se sam Apostol u naslovu naziva ho presbiteros. Protivnici ovog mišljenja argumentiraju baš time i dovode u sumnju katoličke Ivanove poslanice ili apostolicitet Ivanov u Papijinu fragmentu.

Dr. Nikola Žuvić.

Charles F. Jean: La bible et les récits babyloniens, Paris 1933. izašlo u zbirci »La vie chrétienne, str. XV+347.

Autor je poznati šumerolog po već objavljenim djelima, koja je štampao kod Gabalde i kasnije kod Geuthnera. Sva su djela od velike važnosti za biblicistu i orijentalistu (šumerologa) napose, jer je u početku iznosio sistematski historiju, literaturu, posebno religijoznu, pa jezik i napokon tekstove pisane klinovim pismom, kako ih nalazi u muzeju Louvre u Parizu i British Museumu. Ova knjiga sadržaje mnogo više nego li bi se očekivalo prema samom naslovu. Charles pravi paralele između tekstova Starog Zavjeta i čitave literature šumersko-akadske. Sve, i jedna i druga literatura pisana je semitskim duhom. Zbilja iznosi analogije, koje nas zadivljuju. Upotrebljava dokumente sve do trećeg stoljeća prije Krista. Nemoguće je u kratkoj recenziji da iznesem sve, pače niti sadržaj, koji je prebogat. Razdjelio je sve u sedam poglavlja i u njima obrađuje: perijod početni, doba Hamurabijevo, epohu El-Amarna, vijek Izraelaca, biblioteku Asurbanipala, Izraelce u Babilonu i napokon pod grčkom vlašću. Pripominjem napose, da obražuje nalaz u Asurbanipalovoj biblioteci, kad govori o epskoj književnosti s razloga što je dr Nikolić preveo na hrvatski ep (bolje bi bilo nazvati epopejom) Gilgameš. Charles neke stvari naglašava i ističe, pače otvoreno priznaje, kako su mnoge stvari jednake i kod Šumeraca (Akadaca) i kod Židova, jer postoje jednake vrste literature kod obojih naroda. O dvostrukom potopu u babilonskoj mitologiji i legendama kao i u Bibliji, pa zakonicima Hamurabijevom i Mojsijevom i drugim stvarima govori opširno. Ali uza sve to vjerski je sadržaj u jednoj i drugoj literaturi različit. Kod Židova čisti i samo monoteizam, premda s mnogo antropomorfizama, dočim kod Babilonaca grubi politeizam. U Babiloniji su svećenici vračari i otgonetaju budućnost po crijevima žrtava, po životinjama i specijalnim zakonima astrologije. U Izraelu je pleme Levijevo isključivo posvećeno Bogu, zabranjuje se strogo sujevjerje i prorocima objavljuje Bog i budućnost i daje naredbe u svrhu vjersko-moralnog života. Knjiga je nada sve dokumentirana. Izvrsno pomagalo svima, koji se bave sv. Pismom kao i historijom istočnih religija. **Dr. Nikola Žuvić.**

B. Botte: Grammaire grecque du Nouveau Testament, Paris 1933, str. VIII+87.

Iza kako je sv. Crkva naredila, da se u teologijama uči posebno grčko-biblijski jezik (Pijo X. Litt. Apost. »Quoniam in re biblica« od 27. III. 1906. tačka X. i XVI., još prije Lav XIII. u »Providentissimus Deus«, Pijo XI. u »Deus Scientiarum Dominus« zajedno s hebrejskim) počeli su filozofi i s katoličke strane više gajiti ovaj jezik. Navlastito je tim još veća potreba, jer srednja škola jedva uputi u najnužnije početke. Tako po strani tako kod nas. Botte je profesor u benediktinskom skolastikatu, pa osjeća taj nedostatak kod svojih slušača. I najprije radi njih, zatim da posluži i drugima ujedno, izdaje svoju kratku gramatiku. Odgovor je mnogima, koji ne shvaćaju važnost grčkog jezika, napose biblijsko-grčkog, jer misle, da mogu nesmetano čitati sv. Pismo u originalu grčkom, ako su učili koju godinu grčku gramatiku. Samo ambicijozniji slušači uz veće nastojanje i studij uspjevaju, da prispodabljaju klasičke oblike sa onima u kojneju. Ragon je mnogo prije izdao gramatiku grčku i ovu slijedi Botte, pače i sami brojevi upućuju na Ragona. Primjeri, koje donosi su točni i dobri, doka-

zuju pravilo. Osobito se preporuča, jer slijedi, pače još bolje provodi metodu, kako ju je zaveo u svojoj sinoptičkoj gramatici Jacquet, koju je izdao godine 1927. **Dr. Nikola Žuvić.**

Dr. Max Meinertz: Einleitung in das Neue Testament, 4. izdanje, Paderborn 1933, Schöningh.

Ovo je uvod, koji je god. 1898. izdao najprije dr. Alojzije Schäfer, a Meinertz ga preradio i izdao pod zajedničkim imenom sa Schäferom 1912. (predgovor napisao biskup Schäfer) i god. 1921. Sadanje 4. izdanje objavljuje Meinertz samo pod svojim imenom. Knjiga je u glavnom ostala u onom okviru, kako ju je zamislio i izdao pok. Schäfer, ali ju je Meinertz preradio, umnožio, neke stvari posebno razvio i što je najvažnije preinačenje je Meinertzovo mnogo dublje. U općem dijelu kao i kod Pavlovih poslanica, koje je već Schäfer postavio prije evanđelja i katoličkih poslanica, jer su vremenski prije napisane, nema znatnijih promjena. Na str. 176 i dalje, gdje je govor o evanđeljima vidimo mnoge dodatke i izmjene, mnogo citira najnovija djela, tumači povijest same riječi, evanđelje kao literarna vrsta. Nastavlja do str. 183. proučavanjem najranijih svjedoka autentičnosti i ovaj je odlomak potpuno izmijenio prema trećem izdanju, koje imam trajno kod sebe. Premda je nadodao mnogo stvari, ipak je ovo izdanje kraće od prijašnjeg (ekonomizirao je Meinertz u nabrajanju dokaza, koje je međutim temeljito produbio). Citira i najnoviju literaturu kao i značajnije studije (str. 51. dalje i 178. dalje) pa i u pojedinostima. Na str. 184—186. važno je napomenuti, iznosi »sistematski« i katehetski nacrt Matejeva evanđelja tako jasno i pregledno, da nema ništa zajedničkog s onim teškim i dosta konfuznim u prvim izdanjima, pogotovo iz god. 1898. (u trećem izdanju 1912. str. 209—211).

Potreban je bio jedan temeljiti i kraći uvod u sv. Pismo Novoga Zavjeta na njemačkom jeziku. Od njemačkih profesora i slušača, saznao sam, da i oni većinom upotrebljavaju razne skripte, jer postojeći udžbenici ili su preopširni ili ne zadovoljavaju ili se novi ne mogu štampati radi novčanih poteškoća. Meinertz je zbilja uspio. Kratak je, jasan, točan i što je vrlo važno logičan i nigdje prisiljen. Kritičan je i dubok, ali nada sve ortodoksan. Katolički je moment naglašen i zaključci u sporazumu i duhu biblijske komisije slijede spontano. Izvrsno pozna sve najnovije rezultate biblijske nauke u svim njezinim granama. Bogata literatura je lijepo i sistematski poredana, a što je i naravno prioritet imaju katolički pisci. Možda bi se dalo prigovoriti pretjeranom navađanju samo njemačkih djela, pa i onih manje vrijednosti na štetu boljih u drugim jezicima (Osim engleskih djela mora se biblicista u novije vrijeme više obazirati i na francuska, pa i talijanska i španjolska djela). Dok svi pisci zadnje vrijeme posvećuju više pažnje Talmudu i drugim rabinskim spisima u tumačenju Novog Zavjeta, Meinertz, što mi se inače sviđa, više nego historijskom tumačenju posvećuje se više teološkom. Poznavaoci prvih izdanja posegnut će i za ovim. **Dr. Nikola Žuvić.**

Jean M. Restrepo Restrepo S. J.: **Concordats conclus durant le pontificat de la Sainteté le Pape Pie X.** (Traduits en latin et en français avec des notes). — Roma, Pontificia Università Gregoriana 1934, 8° p. XV+307, lire 40.

Od prvoga konkordata sklopljenog u Wormsu god. 1122. između pape Kaliksta II. i njemačkog cara Henrika V. do početka svjetskog rata sklopljena su 133 konkordata.

Zbirka konkordata, koju je godine 1919. izdao Mercati dolazi samo do početka svjetskoga rata i završuje s konkordatom sklopljenim sa kraljevinom Srbijom 1914. Potrebno je zato bilo nastaviti njegovo djelo i iznijeti rad papa od toga doba, da se vidi, kako crkva pazi na savremene potrebe i da ni u tom pogledu ne zaostaje.

Djelo P. Restrepo Restrepo dolazi u isto vrijeme s djelom P. Peruginia: Concordata vigentia, Roma 1934.

Restrepo Restrepo je svoje djelo izdao na francuskom i na latinskom jeziku odjelito. Pred nama je samo francusko izdanje. Kad se već auktor odlučio da djelo izda i na francuskom jeziku, vođen mišlju, da bude pristupačan i onima, koji latinskim jezikom ne vladaju, onda je trebao, da u franc. izdanju bilo u predgovoru bilo u posebnom naslovu iznese u kratkim crtama pojam konkordata, razna mišljenja o njemu, predmet i formu njihovu. To bi pridonijelo potpunosti djela, pogotovo, kad je već po jeziku upućeno na širi broj čitatelja, nego latinsko izdanje.

Iza predgovora donosi auktor bibliografske bilješke i podatke za konkordate uopće i onda za konkordate, koji su sklopljeni s pojedinim državama. To će svakomu dobro doći, tko se želi posebno baviti oko konkordata.

Počevši od prvog konkordata, kojega je Papa Pijo XI. sklopio sa republikom Letonijom (sklopljen 30. V. 1922., ratif. 3. XI. 1922.) ide kronološkim redom kojim su konkordati sklopljeni i završuje sa austrijskim (skl. 5. VI. 1933., rat. 1. V. 1934.). Među državama nalazimo osim dvije spomenute: Bavarsku, Poljsku, Francusku (sporazume glede liturg. časti u zemljama franc. protektorata i dr.), Litvu, Čehoslovačku (Modus vivendi), Portugal (2 konvencije u pitanju dijeceza), Italiju (later. ugovor i konkordat), Rumunjsku (konkordat i sporazum o tumačenju 9. čl. konkordata, koji se odnosi na »Status Romano-Catholicus Transylvaniensis«), Baden, Prusku i Njemačku. U svemu 16 ugovora, koje je auktor u naslovu sveo pod imenom konkordati ali u tekstu dobro razlikuje narav pojedinog ugovora ili sporazuma. Konkordat sa Jugoslavijom nije unesen, jer još nije ratificiran, a i djelo je uostalom izašlo prije, nego je on sklopljen. Kod svakog je konkordata donesen i broj, godište i stranica A. A. S., a ispod teksta zanimiv materijal kao historijski podaci, potrebno tumačenje i poredba sa drugim konkordatima, koji se u djelu nalaze. Na koncu je dodan analitički indeks važnijih stvari sadržanih u konkordatima.

Kako se iz svega vidi auktor je uložio dosta truda i vremena. Ovo uspjelo djelo postaje neophodno potrebnim svakom kanonisti.

U nas je o novijim konkordatima pisao pok. prof. Ruspini u godištima »Bogoslovske Smotre«, te dr. Matija Belić u »Mjesečniku pravničkog društva«. — Djelo najtoplije preporučujemo. **Franjo fra Lipovac.**

R. Egenter: Das Edle und der Christ. 143. S. Kart. RM 2,80. München (Kösel-Pustet) 1935.

Ova monografija o pojmu plemenitoga i o njegovom ostvarenju u kršćanstvu je zapravo skup predavanja sa pretežno praktičnom svrhom. Samom piscu nije u prvom redu stalo do toga, da na čisto znanstvenoj osnovi obradi svoj predmet, niti se on upušta u polemičku apologetiku, nego nam naprosto predočuje vrijednost plemenitoga, koja je doduše uvijek bila u izvjesnoj mjeri ostvarena u kršćanstvu, ali koja je nažalost često bila nepoznata ili zaboravljena. Stvarno se pak i ova knjiga može smatrati znanstvenim prinosom, naročito u pogledu određivanja pojma plemenitog, gdje pisac ujedno ispituje stanovište Nietzschea, M. Schelera i N. Hartmanna.

Po Nietzscheu je ono plemenito, što nije općenito i što prema tome odlikuje samo jednu izabranu manjinu; ta manjina pri tom ne priznaje nad sobom normu dobrog i zla, pak stoga sam pojam plemenitog nema ništa zajedničkog sa dobrim ili zlim; plemenito je istovetno sa »vitalnom snagom«. Scheler naprotiv smatra da je plemenito kao takvo podređeno duhu i religiji kao višim vrijednostima; on naročito naglašuje dinamičku stranu u potenciranju »vitalne snage« kao izraz plemenitoga; ali i taj pojam je uglavnom biološke naravi i ne može se dobro dovesti u sklad sa pojmom ćudoređa. N. Hartmann shvaća plemenito u širem smislu, ne samo unutar granica »vitalne snage«, nego kao odliku koja važi u svim područjima bitka i vrijednosti; on naglašuje pri tom okolnost, da se mora raditi o nečemu što je samo od nekih, i to donekle punovrijedno ostvareno; ali baš taj dvostruki zahtjev (1. da izvjesna vrijednost bude samo od jedne manjine ostvarena, 2. da bude u »komparativnom« smislu ostvarena) po piščevom sudu nije dovoljno opravdan.

Pisac je pokušao metafizički fundirati i opravdati pojam plemenitog. Polazeći sa etimologije grčke riječi »esthlós« smatra jednu stvar utoliko plemenitijom ukoliko je ona po svom bitku savršenije ostvarena. Međutim pri tome ne biva jasno, kako se taj pojam plemenitoga razlikuje s jedne strane od transcendentnog pojma dobrog i s druge strane od Hartmannovog »manjkavog« pojma plemenitog. Jer onda je plemenito opet ili samo dobro u »komparativnom« smislu ili je činjenica ostvarenja nekog bitka u smislu nečeg izvanrednog pravi konstitutivni činilac, a ne samo popratna oznaka plemenitog. **Dr. Vilim Keilbach.**

Rene Clairfeu: L'heure va — t'elle sonner? Paris 1934. P. Téqui, 8⁰, str. 157, Fr. 6,50.

Ova knjiga hoće da bude rezultat ili zaključak jednog naučnog studija o dokumentima, koji su nam sačuvani pod imenom »proročanstva«. Autor se pita: da li smo na pragu budućih velikih događaja, koji će preobraziti lice zemlje i učiniti kraj ovome ljudskome rodu? Svakako zanimivo raspravljanje i dokazivanje. Tkogod objektivno prosuđuje događaje, mora priznati, da mnogo toga govori u prilog autrovoj tezi, e smo doista na pragu tih velikih događaja. Točna analiza proročanstva, točno ispitivanje zbivanja u svijetu kroz ove posljednje decenije, čak konkretna upozorenja na događaje, koji se odigravaju pred našim očima, sve je kadro zanijeti maštu i nametnuti nam neko mišljenje, koje ide autoru u prilog. Pa ipak je još dalek put do jednoga strogo naučnoga zaključka, jer nije

isključeno, da se i riječi i događaji dadu protumačiti i u jednom smislu, koji isključuje pomisao na blizi konac svijeta. Jedan francuski kritičar čak je rekao, da bi bolje bilo, kad ova knjiga ne bi bila ni napisana! Toga mi ne ćemo reći, šta više: reći ćemo, da je dobro, što je napisana, jer je kadra, ako ništa drugo, a ono nametnuti svakome ozbiljnu misao o velikom zlu, u kojemu živimo i o potrebi popravka i obraćenja k Bogu Ocu i Stvoritelju.

Autor raspreda o glasovitom Malakijinom proročanstvu: zatim navodi proročanstva sv. Cezarija († 542), Jeronima Botin (†1429), ven. Holzhausera (17. vijek), P. Kaliksta († 1751), opatije d'Orval (1789), po tom proročanstva padovanskog monaha, koji je unapred nabrojio imena sviju papa od Benedikta XIV. dalje, a da se nije prevario osim kod Benedikta XV., kojega je nazvao Pavlom VI. Slijede svjedočanstva novijeg datuma, među njima i značajne riječi Pija X. da će ili on ili jedan od njegovih nasljednika bježati iz Vatikana preko lješina svojih svećenika. Mnogo toga ima, što bi mi, ljudski govoreći, mogli doživjeti, pa se prema tome i osvjedočiti o, recimo, vjerojatnosti ovih izvoda. Svima ovim privatnim dokumentima daje autor bez ustručavanja karakter svrhunaravnih svjedočanstava, što je možda, i prebrzo i presmiono rečeno.

Knjiga je zapravo osnovana na djelima Novaye-Savigny: Demain...? i E. Daniela: Serait-ce vraiment la fin des temps? Zaslužuje, da se pročita. **A. Ž.**

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. 12 Bände und 1 Welt- und Wirtschaftsatlas. Lex. 8°, Freiburg im Breisgau, Herder.

XII. Band: Unterführung bis Zz. Mit Anhang: A. Systematisches Verzeichnis der Rahmenartikel, Tafeln, Bildseiten oder Bildgruppen. B. Ergänzende Verweisungen. Mit vielen Bildern im Text, 47 Rahmenartikeln und 13 Bildseiten. (VI S., 1702 Sp. Text u. 144 Sp. Beilagen: 23 mehrfarbige Stadt- bzw. Planbeilagen, 6 mehrfarbige Kunstdrucktafeln, 17 Schwarzdrucktafeln u. 3 einfarbige Tiefdrucktafeln; zusammen 1613 Bilder.) 1935. In Halbleder mit Kopffarbschnitt 34.50 M.; in Halbfranz mit Kopfgoldschnitt 38 M.

S ovim 12. sveskom dovršeno je izdanje novoga velikog Herderovog leksikona. To djelo obuhvata 12 svezaka teksta i 1 svezak napose kao gospodarski atlas. U njemu je preko 180.000 riječi, na stotine čitavih članaka, koji ukratko, ali iscrpivo obrađuju po neku stvar (na pr. svjetski rat, versajski ugovor, Providnost, pučka pjesma, vitalizam, novinstvo, celula i sl.), preko 20.000 slika malih i velikih, u boji i bez boje. Čitavo djelo na finom papiru, elegantno i dostojno ne samo nakladne kuće Herder, nego i katoličkog savremenog poduzetnog duha. Mi smo o njemu više puta progovorili, pa i ovom zgodom popraćujemo ovaj posljednji svezak s najljepšom preporukom osobito našoj omladini.

Ne ustručujemo se naglasiti: našoj omladini, ne isključujući tu nipošto ni naše katoličke omladine, jer znamo, koliko je u mnogim i teškim pitanjima nedostatno i manjkavo znanje te omladine. Nije doduše leksikon ono vrelo, odakle bi ona imala crpsti svoje znanje; zato su knjige, izvori

i ozbiljan studij. Ama u tome i jest zlo: da mi današnju omladinu teško predobivamo za ozbiljan i dubok studij. Pa zato neka barem ono, što kako tako znade, bude solidno i ispravno, kako to može dati jedan leksikon kao što je Herderov.

Njegova je odlika o tomu, da se može čitati i kao knjiga baš radi toga, što zaokruženo znanje pruža u spomenutim člancima (»Rahmenartikel«), što je kršćanski, što je savremen i što je blizu potrebama života. Po gdjekoja je stvar napuštena, koja nema naročite veze s današnjim pogledima na životne potrebe. A sve je uvijek rađeno s pogledom uprtim na visoki etički ideal čovječanstva, s dužnim poštovanjem prema vjeri i svim kulturnim tekovinama ljudskim. Mislim, da se ni inovjerci ne će moći potužiti na nj, jer je objektivnost prva odlika svakog katoličkog pothvata. Jedino u pitanjima političke prirode, tu dolazi do izražaja njemačko gledište, osobito kako se formiralo nakon rata. U tim se pitanjima svatko ne će složiti sa stanovištem pisaca pojedinih dijelova. Ali, konačno, to je razumljivo, i mi kao inostranci, ne smijemo toga zamjeriti.

U prilikama u kakovima mi živimo i prema sretstvima, s kakovima raspolažemo, mnogo će vode proteći Savom, dok mi uzmognemo imati svoj leksikon, koji bi odgovarao katoličkom naziranju na svijet; pa zato preporučujemo našem svećenstvu i našoj katoličkoj laičkoj publici, da nabavi ovaj Herderov leksikon. Nikada se ne će pokajati. Nema sumnje, da će se djelo sada, kad je dovršeno, moći za kratko vrijeme dobiti i nešto jeftinije od originalne cijene, a što je glavno i na otplatu. To će i društvima i pojedincima olakšati nabavu. **A. Ž.**

Lhomme Pierre: Mariage et fecondité selon les éxigences de la loi morale. Paris 1935, P. Téqui, 8, str. 55. Fr. 3.—.

Grimaud Charles: Foyers brisès, aux veufs, aux veuves, aux abandonnés, Paris 1936. P. Téqui, 8°, str. IX+282. Fr. 12.—.

1. — Knjižica radi o problemu periodičkog uzdržavanja u braku u smislu izvoda Knaus-Oginove teorije, a u interpretaciji dr. Smuldersa. O stvari se danas govori s puno naučnog pouzdanja, pa se pojedini moraliste ne ustručavaju periodičko uzdržavanje u braku pretstaviti kao jedno naročito sretno sretstvo u izvjesnim poteškoćama, što ih sobom nosi bračni život. I autor ove knjižice to čini, no nipošto neoprezno i neograničeno, nego u granicama moralno dozvoljenoga.

Ne donosi ništa nova, nego samo poučava, ali uz potrebne napomene opreza i rezerve u ovako važnoj stvari. Spominje i do sada izašle knjige o tom problemu na francuskom i stranim jezicima.

Potpisani će također, ako Bog dâ zdravlja, u najskorije vrijeme izdati istu takovu knjigu za informaciju našem svećenstvu, a po njihovom izboru i odobrenju i onim katoličkim obiteljima, koje zaslužuju, da im se u ovoj stvari s uputom izađe u susret.

2. — Naša sredina, priznajmo, posvećuje veoma malo pažnje onima, koje je između njih život teško pogodio i ognjišta im polomio...., zapretao onu vatru, koju su oni stupajući u brak zapalili s toliko ljubavi, žrtava, suza i nada. Mi jedva dospijevamo, da pružamo kruha onima, na kojima ostaje buduće pokoljenje i sav život, a, eto, veliki narodi nalaze i potreb-

nim i pametnim, da svrate posebnu pažnju na udovce i udovice, te njihovoj ranjenoj psihi posvete riječi utjehe. I doista: s mnogo se finog razumijevanja, delikatne psihologije, vrijednih opažanja odlikuje ova knjiga znanoga abbé Grimauda. Mnogu će ona dušu utješiti i razblažiti u tužnim i bolnim osjećajima, na koja subraća ljudi premalo paze u svojoj rastresenosti i u žurbi na svojoj životnoj stazi.

Preporučujemo ovu knjigu našem dušobrižnom svećenstvu i upozorujemo na nju one, koji vladaju franceskim jezikom. Autor je knjigu podijelio u 3 dijela: Slom — Život na ruševinama — Novo zdanje... Svuda po njemu unose svijetlo i novi život načela pravo shvaćenog i proživljenoga kršćanstva; bez njega je ovo stanje u najviše slučajeva prosto nepodnosivo ili je tek jedno bijedno životarenje, gore od smrti. **A. Ž.**

Šanc Franjo S. J.: **Stvoritelj svijeta, njegova egzistencija i narav i njegov odnos prema svijetu.** Sarajevo 1935, 8°, str. XXIV+320.

Ima već godina dana otkako je izašla ova vrijedna knjiga. Sva se naša, osobito katolička kritika, osvrnula na nj i pohvalila ga kao djelo pisano s mnogo znanja, spreme i sposobnosti. Ne znam, radi čega nije na nj bilo do sada osvrta u »Bogoslovskoj Smotri«, kad je djelo i filozofsko i teološko, koje mora zanimati ljude od struke. Ja dolazim, istina, malo okasno, da o tom djelu kažem koju riječ, ali mene će ispričati oni, koji znadu, da su drugi razlozi teške prirode u mom životu posljednje godine priječili, da ranije dođem do riječi. A uzimam je i sada u prvom redu da ispunim dužnost prema listu, kojemu sam još neko vrijeme urednikom. Na njegovim stupcima, smatram, ne smije izostati osvrt na djelo suradnika njegovog P. Šanca, jer se takova djela kod nas ne pojavljuju svake godine; u drugom redu, da odam priznanje radu vrijednoga profesora sarajevske bogoslovije, od kojega, ako ga Bog poživi, možemo očekivati, da će našu filozofsko-bogoslovsku knjigu obdariti još kojim djelom.

Šancova se knjiga dijeli u dva dijela: prvi obrađuje činjenicu opstojnosti Boga, a drugi Božji odnos prema svijetu. Tri poglavlja iz prvoga dijela rade o putu k Bogu i dokazima za Njegovu opstojnost, a samo jedno poglavlje radi o »naravi« Stvoritelja i to o Božjoj osobnosti. To je poglavlje razmjerno i kratko (str. 85—95), pa bi obzirom na natpis: »Kakvo je biće Stvoritelj?«, moglo biti i potpunije, da narav Stvoritelja ponešto osvijetli i s drugih strana. Autor je međutim pustio s vida teološka razmatranja, koja bi tu bila na mjestu, pa se zabavio filozofskim pitanjima, što su od osnovne važnosti po predmet.

Drugi je dio pun ne samo zanimivoga, nego i važnoga sadržaja. Taknuta su i iscrpno obrađena pitanja, koja leže na dušama tolikih, što se danas udaljuju od Gospoda Boga samo zato, jer im možda nikada nitko nije znao ovako progovoriti, kako im ovdje progovara P. Šanc. U ovom dijelu Šancove knjige vidim sretstvo, preko kojega će moći kod nas popraviti svoj duševni stav prema kršćanstvu naročito oni, koji se ne zadovoljavaju laganim štivom o Bogu, kršćanstvu i njegovim natprirodnim osebinama, nego traže kritički obrazloženo mišljenje, logički dotjerano i zaokruženo, koje se ne uvija pred poteškoćama površnih skeptika, ali ni pred poteškoćama ozbiljnih nezadovoljnika.

Od osobite su važnosti V. i VI. poglavlje, jer obrađuju najteže probleme ljudskoga života, najosnovnija pitanja za orijentaciju svakoga pojedinca u životu: problem zla (str. 112—122), problem slobodne volje (str. 122—135), pravni poredak (str. 137—149) i moralni red u svijetu (str. 150—209). Nema sumnje, da će za krug čitalaca, kojima je ovo djelo namijenjeno, biti od velike koristi i poglavlja VII. i VIII., koja raspravljaju o zahvatu Gospoda Boga u kulturni život čovječanstva kao i u duševni život pojedinca, čežnje njegova srca i smirenje njegova u Bogu.

Sve je to u ovoj knjizi izneseno jednim uspjelim načinom, stilom jasnim, razgovijetnim, laganim i privlačivim; sve je izvedeno diskurzivnim metodom, nenametljivim, a uvjerljivim i mirnim načinom, kako se nitko ne može niošto spotaknuti. Kritička je strana djela došla do izražaja u tolikim pitanjima u kojima autor zauzima svoje stanovište; ako se od već obrazloženih i usvojenih i ne odvaja, ama ih naučno obrazlaže i ukrepljuje. — I uvodne riječi i završna poglavlja u osvrtu samo su u stanju, da što više privuku čitaoca i da mu što snažnije obuhvate dušu u zanosu za Stvoriteljem svijeta i čovjeka, Gospodom Bogom našim.

Jeli Šancova knjiga bez prigovora? Tko bi to smio reći? Kod pitanja, kojih se autor tiče, toliko je raznih mogućnosti u pogledima, da je teško svakoga zadovoljiti. Osim toga u prikazu materije može biti isto tako više načina, da se dođe do jasnije i preciznije izraženog postavljanja i rješenja pojedinih problema. Vrijednost djela ne će s toga nipošto umanjiti ovo par opazaka: »Vele, da je zlo nužno zato, da Bog može pokazati neka svojstva koja inače ne bi mogao pokazati« (str. 115). Tu misao usvaja i autor kad je potkrepljuje autoritetom sv. Tome. Makar ovdje bio naveden i sv. Toma, držim, da je tvrdnja u apsolutnom smislu u neku ruku neskladna i neodrživa, kad se pomišlja na svemogućnost Božju. Ona se ne može postaviti kao uvjet da se objasni n u ž n i opstanak zla. Teško će biti u apsolutnom smislu dokazati, da »ne bi mogao živjeti lav, kad ne bi mogla stradati nijedna životinja«. Mogli bi reći: neka poneko dobro na svijetu i manjka, i to je bolje, nego da je njegov opstanak uvjetovan pojavom zla u našemu životu. Ne treba nam konačno ni lava, pa ni mučenika, kad i bez toga možemo potpuno polučiti konačnu svrhu, a da zla barem u tolikoj mjeri ne iskusimo!

Možda bi jednako tako trebalo više izjasniti, zašto je Leibnitzov optimizam neispravan. Poziv samo na sv. Pavla, koji kaže, da sve služi na dobro (a ne na najbolje!) onima, koji Boga ljube, ne uklanja posvema poteškoće i ostavit će nejasnoću kod mnogoga čitatelja. Ako i usvojimo mišljenje, da Bog ne mora nužno stvoriti najsavršeniji svijet, opet bi trebalo jasnije reći zašto svijet bez zala ne bi bio bolji od ovoga sadašnjega? (str. 116).

Problem slobodne volje dobro je objašnjen izvodima sv. Belarmina. I poteškoće su vrlo dobro zaoštrene. No na koncu ostaje ipak nešto nejasnoće za prosječnog čitatelja, koji ne će, doduše, »uzeti razum i volju kao dvije osobe«, ali će ipak ostati u sumnji, da li je »prihvaćanje volje naprosto u našoj vlasti i da li je izbor u pravome smislu slobodan«. Riječi sv. Berlarmina, koje i ovu poteškoću objašnjuju ističući, u z a j a m n o po-

ticanje i nagnuće volje i razuma, ja bih jače rasčlanio, oštrije podvukao, ali ne bih završio opaskom, da se može dogoditi »da ne vidimo, kako se mogu različiti elementi složiti u jednu cjelinu« (str. 131).

Čl. 11. i 12. u V. poglavlju vrlo su dobri i korisni izvodi za poimanje pravnog i moralnog poretka u svijetu. Autor vodi čitatelja od jednoga pojma k drugomu, pokazuje njihovu vezu i spaja ih u norme, koje važe za naše djelovanje. Pitanje: zašto je neko djelo moralno dobro ili zlo, rješava pisac analizom materijalnog, formalnog, tvornog i svršnog uzroka. Put je malo dug, ali je siguran. Kod toga je neizbježivo, da po gdjekoja tvrdnja na prvi mah pobudi sumnju, jer je usput nabačena: »Volja ne može promijeniti dobroga djela u zlo, niti zloga u dobro« (str. 149). Lako je pomisliti da potonje ne može, ali da može prvo... Objektivnu moralnost treba naglasiti, da se čitatelj ne zavede pomišlju na subjektivnu svoju sposobnost, kojom i dobro djelo ponekad u sebi sam izvrne u zlo.

Ponavljam: zahvalni smo P. Šancu što je hrvatskoj inteligentnoj javnosti pružio djelo, na kojemu će moći okrijepiti i ojačati svoje duše. Ono je izvor žive i zdrave vode, što osvježuje na putu k vječnom životu. Dao Bog, da se svi ovim djelom obilno okoriste! **prof. A. Živković.**

1. — **Arrighini A., I Dodici, Roma, Marietti, 1935, str. VII + 666.**

Opsežan je rad Arrighinov. Svi se pitaju, kako i kada. Godine 1934. objelodanio je četiri velike knjige u opsegu 1192 stranice. Ove godine već knjigu pod naslovom: C r e d o i n v i t a m a e t e r n a m, str. 372. U knjizi I Dodici obrađuje sv. Apostole, njih 13 na broju, jer uključuje i sv. Matiju i Pavla.

O osobama se sv. Apostola malo sačuvalo, osim velebnog im djela. Još se manje o većini njih piše. To je povod Arrighiniju, da piše biografije svih Apostola. Ne misli dati naučno djelo (str. VI), koje bi samo pojedincima bilo od koristi. Zato je upotrebio sve što mu je došlo pod ruke: historiju, anegdote, legende, umjetnost, bibliografije, egzegezu i kritike. Možemo kazati, da je pisac dao malo biografičku enciklopediju sv. Apostola.

O kom je Apostolu u sv. Pismu i kršćanskoj literaturi pisano više, iznesao je i auktor o njemu više. Osim toga je izvan teksta reprodukcija slike svakog Apostola. Knjiga će mnogo doprinesti razumijevanju sv. Pisma, a propovijednicima bit će od velike koristi, jer će sve naći sabrano u jednoj priručnoj knjizi. Potreban je pak veliki oprez i kritičnost.

2. — **Simon-Prado, Praelectiones biblicae, I. lib. De sacra Vet. Testamenti historia, Torino 1934. str. XX + 546.**

Simon počima, a nasljednik mu je na katedri Redemptorista P. Prado. Ranije su izdana dva sveska za Novi Zavjet, nedavno opći uvod i grčko-latinska sinopsa evanđelja. Ovaj mi se svezak više sviđa nego dosadašnji radi veće preciznosti. Zahvata historijski dio i historijske knjige Starog Zavjeta. Druga pitanja i proročke spise obradit će u slijedećem svesku.

U kratko podaju Simon-Prado malu enciklopediju historijskih pitanja z Starog Zavjeta. Upoznaju čitaoca s mnogobrojnom literaturom i to ponajviše najnovijeg datuma... Osobito mnogo navode katoličke pisce, da upute čitaoce na svoje i da oprovrgnu raširenu krilaticu i u katoličkim kru-

Rassegna di morale e diritto diretta da Msgr. Silvio **Romani** anno I. (1935), nro 2, 3, 4. Roma, Via Machiavelli 50.

Pod uredništvom S. Romani, profesora civilnog prava na rimskom učilištu Apollinare izlazi od prošle godine ova revija, koja svoj krug čitatelja traži među talijanskim svećenstvom u prvom redu, a zatim među laikatom s pravnom naobrazbom. Već radi toga obzira se ne može opredijeliti za isključivo stručni i strogo naučni karakter, nego pokraj naučnoga ujedno za instruktivan i naučno-popularan način pisanja. Ali i u tom će smjeru ovakova revija izvršiti svoj utjecaj u pozitivnom smislu. Pitanja morala i prava su na dnevnom redu, pa ih treba rješavati uvijek pod vidom vječnih principa, u suglasju s pozitivnim odredbama Crkve a i države u koliko se sama tih principa pridržava i u koliko ih uvažava. — U prvom se godištu (broja 1. nismo primili) ističe prilozima urednik R. Romani. Od njega su dobre radnje: Le basi della morale e diritto u sva 4 broja, gdje tumači osnovne pojmove, historičke činjenice, potrebu osvrta na Krista kao središte povjesnih zbivanja i sl. Slijede zatim članci: Elementi di teologia morale; La genesi psicologica del problema morale; I presuposti razionali del problema morale; Principi di diritto; Aspetti e problemi del lavoro i jedna održana konferenca pod naslovom: Il card. D'Annibale moralista e giurista del secolo XIX. — Vrijedno je spomenuti osim ovih priloga radnju A. Mancini: La causalita per se e per accidens dell atto volontario con riferimento all' aborto per isteroctomia, nastavak autorove dispute s prof. Vermeerschom, u kojoj zastupa mišljenje p. Gemellija: da se uterus plenus u slučaju akutne bolesti n. pr. raka ne smije operirati ni smatrati slučajem, gdje bi abortus uslijedio per accidens. Vrlo je dobar prilog liječnika Gualdi pod naslovom: Razzismo ed eugenica. — Bibliografija je obilno zastupana, ponajviše domaćih talijanskih autora, a nešto francuskih.

Pothvatu prof. S. Romani želimo najbolji uspjeh! **A. Ž.**

Grabmann Martin: Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. B. 1933. 8°, str. XIII + 368.

To je prva povijest katoličke teologije poslije prikaza, koji je Scheeben uvrstio u svoje djelo »Handbuch der katholischen Dogmatik« I., kao uvod. Nema sumnje, da je M. Grabmann čovjek, koji se smio odvažiti na taj teški posao. Dosadanji njegovi radovi ga na to ovlašćuju. Sasvim tim ovakova kratka povijest katoličke teologije jedva da može zadovoljiti. Još, još za period srednjega vijeka, pa tamo do konca 16. vijeka. Ali od vremena izuma tiska, pa dalje, ovakav pokušaj mora ostati nepotpun s razloga, što postaje jednostran. Tako je i kod Grabmanna za taj period zastupana samo njemačka teološka nauka, nešto talijanska i francuska. Svi su ostali slabo ili nikako zastupani.

Slavenski su narodi došli zajedno s Ugarskom. A o njima, kad nije mogao bolje, nije trebao ni onako jadno izvijestiti. Izlaze doista kao bogalji u tom čitavom sklopu, dok mi dobro znamo, da se i kod slavenskih naroda radilo i stvaralo na tom polju. Ne obaziremo se na ostale slavenske narode; samo za nas ističem, da je došao jedan jedini teolog u obzir dr. Josip Stadler, ali i taj figurira kao Madžar! (str. 249).

Nije sva krivnja ni na Grabmannu. Ona leži i na nama. Mi se nismo pobrinuli, da stranom naučnom svijetu pružimo na kojem njima pristupačnom jeziku jednu povijest našega teološkoga rada kroz vrijeme od 17. vijeka do danas. Mi čak ni za sebe nemamo takovog djela! Imamo samo pojedinačne odlomke rasijane na sve strane. Eto polja rada za naše mlade doktore teologije, kojih imamo lijep broj! Neka istražuju ovo neobrađeno polje i neka ispune praznine, koje čekaju na radnike! **A. Ž.**

Т. А. Ильинскии: Опыт систематическои Кирилл-Мефодиевскои библиографии. Под редакциеи и с дополнениами М. Т. Попружеска и ст. М. Романского. (Българска Академиа на наукитѣ) Софиа 1934 стр. 302 цена 200 лева.

Život sv. slavenskih prosvjetitelja tako je vezan s kulturnim životom cjelokupnog slavenstva, da se jedan od drugoga ne može rastaviti. Zato se ćirilo-metodsko pitanje ne odnosi samo na ličnost sv. braće, nego ono pretstavlja cijeli sklop jezičnih, književnih, kulturnih i religioznih problema. Sto godina slavenske nauke dalo je toliko umnih radova i u većim djelima i u naučnim člancima rasijanim po svim mogućim časopisima, da se i najboljem stručnjaku vrlo teško snaći. Profesoru moskovskog univerziteta G. A. Iljinskom uz pripomoć dvaju njegovih sunarodnjaka Popruženka i Romanskog, takoder profesora u Sofiji, pošlo je za rukom sastaviti jedan iscrpan popis i praktičan pregled ćirilo-metodske literature. U svojoj skromnosti oni su taj popis nazvali samo p o k u š a j e m, ali u stvari on je nešto mnogo većega, on je pravi priručnik ćirilometodske bibliografije, sastavljen sistematičnošću i maksimalnom točnošću.

Cijela se knjiga dijeli na dva dijela. Pred njima je predgovor i uvod. Prvi dio obuhvata naučnu literaturu, a drugi popularnu. U prvom dijelu imade tri odsjeka. Prvi odsjek donosi književnost, koja obraduje povijest sv. Ćirila i Metodija. Tu su naznačeni latinski, grčki i slavenski izvori, pa literatura, koja se tiče pojedinih momenata i epizoda iz života sv. braće. U drugom je označena kulturno prosvjetna djelatnost njihova. U detalje je iznesena literatura, koja se tiče pronalaska slovenske azbuke, zatim literarna djelatnost Ćirila i Metodija kao što su: prijevod sv. Pisma, prijevod bogoslužbenih knjiga, poučnih i pravničkih, samostalni i sporni njihovi spisi te izgradnja staroslavenskoga književnog jezika. Treći odsjek obraduje ćirilometodijsku kulturu; na zapadu medu Moravljanima, Slovacima, Česima, Lužičkim Srbima i Poljacima; na jugu među Bugarima, Srbima, Hrvatima i Slovencima; na sjeveru među Rusima.

U drugom dijelu obradena je propovjednička katol. i pravosl. bibliografija, pa razni prigodni i jubilejni spisi.

Knjizi je još dodan potpun registar imena pisaca, čija su djela zabilježena, a svega ih ima 3385.

Kao plod 20-godišnjeg marnog rada knjiga je pouzdani vodič u svim pitanjima kako crkvene povijesti medu Slavenima tako i razvoja slavenskih jezika. Zato ona ima veliku važnost za istoričara i za lingvistu. Ona će olakšati mnogom istraživaocu posao time, što neće trebati da gubi

dragocijeno vrijeme oko prikupljanja i ispisivanja vrela i literature, jer je sve to u ovom priručniku označeno najvećom točnošću. Jednom riječi naučni rad na ćirilometodskom području bez Iljinskove knjige teško je zamisliti.

J. Pavić.

Павле Поповић: Ћирило и Методије. (Годишњица Николе Чупића књ. XLV. стр. 86—121 Београд 1936 i separatno).

Profesor beogradskog univerziteta Pavle Popović sastavio je ovaj životopis sv. slavenskih prosvjetitelja na osnovi najnovijih naučnih rezultata, i ako ne navodi vrela ni literature. Po njegovom mišljenju knez Rastislav je tražio sv. braću kao misionare iz političkih razloga. Godine 861. Franačka se približila Bugarskoj, koja još tada nije bila posve slavenska, a koja je graničila na sjeverozapadu s Moravskom. I Bugarska i Franačka bile su neprijteljski rspoložene prema Bizantu, pa se Rastislav našao u kliještama (str. 91). Sv. braća su putovala u Rim iz ovih razloga: Papa ih je htio predobiti za sebe, »da ih upotrebi kao oruđe za svoju politiku ilirsku i bugarsku« (str. 94), valjalo im isposlovati dozvolu da upotrebljavaju slav. jezik u liturgiji te zarediti mlade svećenike. Za prvi razlog mi nemamo nikakve potvrde u istor. dokumentima, pa je takvo tvrđenje plod subjektivnih kombinacija uobičajeno kod pisaca, koji u papinstvu vide samo političku silu.

»Što se tiče pitanja Filioque«, piše autor dalje, »naši su misionari bili jamačno na gledištu pravoslavne crkve« (str. 98). Ova tvrdnja nije tačna. Danas je utvrđeno, da su sv. Ćiril i Metod bili protiv uvođenja Filioque u simbol vjere, ali nisu bili za tezu Focijevu, da Duh Sv. ne izlazi i od Sina.

Postupak pape Stjepana V. ne da se opravdati, ako je i razumljiv, pošto je baš iste godine Focije izdao svoj spis De Mystagogia i poslao svojim prijateljima na zapadu (nadbiskupu u Grado kod Akvileje). U borbi za čistoću Kristove nauke, nije čudo da je i slav. jezik pretrpio veliku štetu.

Dobro je opazio pisac, da je vrlo karakteristično, što Panonska legenda spominje samo 6 općih sabora, dok ist. crkva ih priznaje sedam. Osim toga da se pape spominju prije imena careva, za kojih su se ti sabori držali. Pisac konstatuje samo činjenice ne upuštajući se u njihovo tumačenje.

Ovaj članak uvaženog profesora spada medu najbolje i najiscrpnije popularne rasprave o sv. slavenskoj braći. Šteta je samo što nije oštampan u više zasebnih otisaka, jer bi tako bio pristupačniji široj čitalačkoj publici.

J. Pavić.

Uredio: Dr. A. Živković.